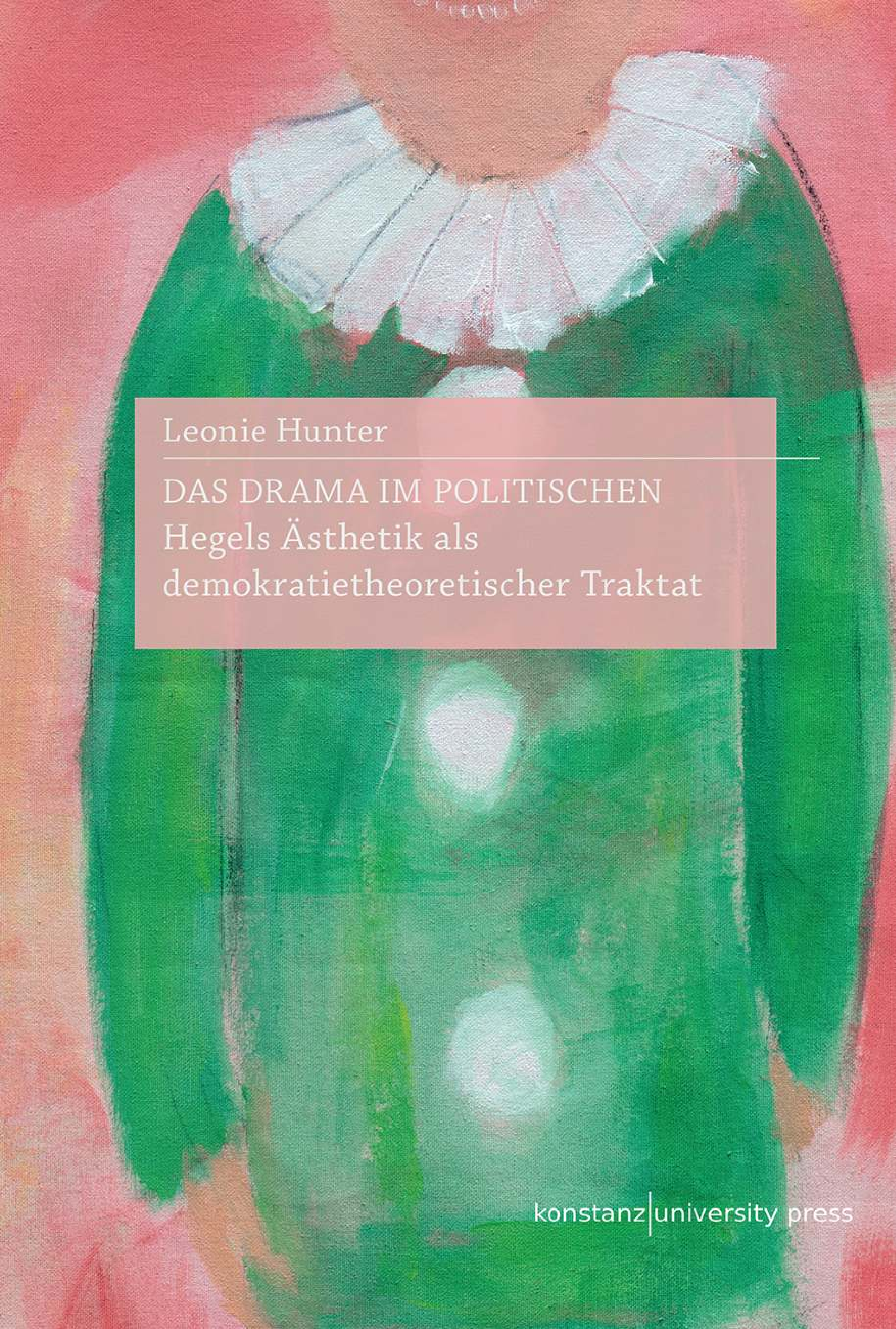

Leonie Hunter
DAS DRAMA IM POLITISCHEN
Hegels Ästhetik als
demokratietheoretischer Traktat
konstanz|university press

Das Drama im Politischen

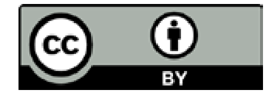
Leonie Hunter

DAS DRAMA IM POLITISCHEN

Hegels Ästhetik als demokratietheoretischer Traktat

Konstanz University Press

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

 https://orcid.org/0000-0003-2941-383X
Publikation: Konstanz University Press 2023
www.k-up.de | www.wallstein-verlag.de
Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wallstein Verlag GmbH

Umschlagabbildung: Jule Bode, *Clowndio: »Live, Laugh, Love«*
Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz
ISBN (Print) 978-3-8353-9166-6
ISBN (Open Access) 978-3-8353-8019-6
DOI https://doi.org/10.46500/83539166

Inhalt

1 Einleitung: Ein komischer Anfang

Anders als die Idee einer Tragödie im Politischen, die sich wie ein roter Faden durch die Ideengeschichte zieht, hat die Frage nach dem Verhältnis von Komödie und Politik kaum philosophische Aufmerksamkeit erfahren. Dies ist vor allem mit Blick auf die Deutung der dramatischen Gattungen in der Hegelschen Philosophie bemerkenswert: Denn Hegel, der als richtungsweisender Denker des Tragischen gilt, hat, anders als in der Goethezeit üblich, nicht der Tragödie, sondern der Komödie als »Gipfel« (ÄIII 527) seiner Gattungslehre den höchsten Stellenwert unter den Kunstformen eingeräumt (vgl. Geisenhanslüke 2012: 28–32). Im Unterschied zur verbreiteten Meinung, dass Hegels Diskussion der Komödie nicht von zentraler Bedeutung sein kann, weil Hegel ein humorloser Philosoph gewesen sei – eine Position, wie sie etwa Bataille (1993: 386, vgl. dazu Mascat 2019: 65 oder auch Noetzel 2003: 11) vertritt –, hält Brecht in den *Flüchtlingsgesprächen* fest, dass Hegel ganz im Gegenteil »das Zeug zu einem der größten Humoristen unter den Philosophen« hatte, weil ihm ein »Augenzwinkern [...] angeboren gewesen« (1967: 1460) sei. Der Witz Hegels zeigt sich gemäß Brecht darin, dass Hegel

> so etwas wie Ordnung [...] gar nicht hat denken können ohne Unordnung. Er war sich klar, daß sich unmittelbar in der Nähe der größten Ordnung die größte Unordnung aufhält, er ist so weit gegangen, daß er sogar gesagt hat: an ein und demselben Platz! (1967: 1460)

Obschon die, von Brecht bejahte und von Bataille verneinte Frage, ob Hegel ein Humorist war, für die philosophische Bedeutung der Hegelschen Komödientheorie nicht entscheidend sein sollte, zeigt die Brechtsche Einsicht, dass die Ordnung im Denken Hegels grundsätzlich mit ihrem »Gegensatz verheiratet« (1967: 1460) ist und dieses Verhältnis sich nirgends so deutlich wie in seinem Verständnis der Komödie offenbart, den häufig übersehenen Platz derselben in der Philosophie Hegels an. Denn in seiner Bestimmung der Gattungsordnung der Komödie, so die methodische These der folgenden Überlegungen, führt Hegel aus, wie ein gelingendes Verhältnis zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit grundsätzlich zu verstehen ist. In Brechts Worte gefasst, zeigt Hegel in seiner Diskussion der Komödie, was es bedeutet, dass die Ordnung »als

unzertrennliche Partnerin« der Unordnung auftritt, obwohl die Unordnung »in einem Atem womöglich, [bestreitet], [w]as die Ordnung behauptet hat«. In anderer Formulierung: Was die Gattungsordnung der Komödie als Gattung ordnet, ist das für die politische Philosophie der Moderne zentrale Verhältnis von Ordnung und Unordnung, zweier sich offen widerstreitender, aber gleichwohl unzertrennlicher Prinzipien. In der Komödie zeigt sich nicht nur, wie und warum Ordnung und Unordnung »weder ohne einander leben [können,] noch miteinander« (Brecht 1967: 1460), sondern auch, wie wir uns eine gelingend *geordnete* Partnerschaft der beiden vorzustellen haben.

1.1 Ordnung und Unordnung in der postfundamentalistischen Demokratietheorie

Die Frage nach dem Gelingen unterschiedlicher politischer Ordnungsmodelle ist einer der ältesten Topoi der politischen Philosophie. Beantwortet wird sie in der aktuellen Demokratieforschung vornehmlich über die Verhandlung der normativen Begründbarkeit liberaler Institutionen und dem daran ausgerichteten Vergleich unterschiedlicher Modelle der repräsentativen Demokratie (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen/Nonhoff 2019: 11). Demgegenüber hat sich in den letzten Jahrzehnten eine, ihrem Selbstverständnis nach radikale Demokratietheorie herausgebildet, die gemäß Marchart (2010) postfundamentalistisch operiert, weil sie keine normativen Letztbegründungen politischer Modelle und Institutionen akzeptiert. In Abgrenzung von rationalistischen Demokratietheorien, die von Habermas bis Rawls auf die allgemein gültige Begründung einer politisch geordneten Konsensbildung ausgerichtet sind, fokussieren postfundamentalistische Theorien auf die demokratische Erzeugung von Dissens und Unordnung. Die Gemeinsamkeit von Denker:innen wie Badiou, Laclau, Lefort, Mouffe und Rancière besteht darin, dass sie ein Verständnis der subjektiven Freiheit des Politischen als ontologische Voraussetzung sämtlichen politischen Handelns entwickeln, das nur in seiner unüberbrückbaren und unversöhnlichen Differenz zur praktischen Ordnung der bestehenden Politik angemessen erschlossen werden kann.

Es überrascht daher nicht, dass die Frage nach dem Gelingen politischer Ordnungsbildung in der postfundamentalistischen Theoriebildung keinen guten Ruf genießt. Da die politische Ordnung stets soziale »Verteilung[en] der Plätze und Funktionen« (Rancière 2014: 39) vornimmt, die die Subjekte in ihrer ungeordneten Freiheit einschränken, haftet dem Begriff der Ordnung, der auf Seite der Politik steht, der Schatten der Unterdrückung des

Politischen an. Die daraus erwachsende Abneigung gegenüber der Tradition eines Denkens politischer Ordnung hat zu einem starken theoretischen Fokus auf Prozesse des subversiven Aufbrechens, Unterwanderns und Irritierens solcher Ordnung durch widerständige Subjektivitäten geführt, die auf Seiten des Politischen verortet werden. Der damit zusammenhängende, weitgehende Verzicht auf eine theoretische Auseinandersetzung mit der Frage nach einer *gelingenden* Ordnung des Vollzugs der beschriebenen Differenz von geordneter Politik und dem ungeordnet Politischem führt allerdings zu drei Problemen: (i) Es entsteht die Gefahr einer normativen Überformung des Politischen, was die Entwicklung belastbarer Kriterien für die Analyse regressiver politischer Prozesse erschwert. (ii) Da das Ideal der demokratischen Differenzentfaltung in postfundamentalistischen Theorien – mit der Ausnahme Leforts – fast ausschließlich auf der Ebene politischer Subjekttheorien verhandelt wird, kommt es zu einer voluntaristischen Überlastung politischer Subjekte. (iii) Der weitgehende Verzicht auf eine Theoretisierung *unterschiedlicher* Modelle politischer Ordnungsbildung birgt ferner die Gefahr, den gegenwärtigen politischen Liberalismus westlicher Demokratien als einzig mögliche demokratische Ordnung zu postulieren und dadurch mögliche Alternativen demokratischer Ordnungsbildung auszublenden. So entsteht ein politischer Defätismus, der hinter das eigene, radikale Selbstverständnis postfundamentalistischer Ansätze zurückfällt.

Um an die überzeugende, postfundamentalistische Herausstellung politischer Differenz gegenüber rationalistischen Demokratietheorien anzuschließen und zugleich auf die drei genannten Problemstände reagieren zu können, gilt es, ein demokratietheoretisches Verständnis gelingender Ordnungsbildung zu entwickeln, in dem sich die Ordnung der Politik affirmativ auf ihre »unzertrennliche Partnerin«, die Unordnung des Politischen bezieht. Denn wie Brechts Rede von der Partnerschaft der Ordnung mit der Unordnung anzeigt, will deren gelingendes Verhältnis seinerseits ein geordnetes sein.

1.2 Ordnung und Unordnung in der Hegelschen Poetik

Warum eine Diskussion poetischer Gattungsbestimmungen nach Hegel die Erschließung der Frage nach einer gelingenden politischen Ordnungsbildung im Politischen informieren können soll, ist nicht unmittelbar evident. Die Poetik Hegels ist nicht anhand unterschiedlicher inhaltlicher Schwerpunkte gegliedert, die den jeweiligen Gattungen entsprechen und dadurch politische Deutungen der Tragödie oder Komödie nahelegen würden. Wie Hegel offenlegt, hat sie »nicht Sonne, Berge, Wald, Landschaften oder die äußere

Menschengestalt, Blut, Nerven, Muskeln usf.« zum Gegenstand. Ihre »Hauptaufgabe« besteht vielmehr darin, die allgemeinen geistigen Bewegungsgesetze, die – neben der Gesellschaft, der Religion und dem Denken – auch die poetischen Künste bestimmen, zur Darstellung zu bringen. Denn was in den Künsten erfahren wird, sind gemäß Hegel

> die Mächte des geistigen Lebens, [das,] was überhaupt in der menschlichen Leidenschaft und Empfindung auf und nieder wogt oder vor der Betrachtung ruhig vorüberzieht, das alles umfassende Reich menschlicher Vorstellung, Taten, Handlungen, Schicksale, das Getriebe dieser Welt und die göttliche Weltregierung. (ÄIII 239)

Die ästhetische Darstellung dieser Mächte in der Gattungslehre Hegels, die einerseits in der *Phänomenologie des Geistes* (PhG) und andererseits in den Berliner *Vorlesungen über die Ästhetik III* (ÄIII) erläutert wird, ist geprägt von Konflikten zwischen der objektiv geltenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit. Dabei zeigt die Differenzierung der poetischen Künste in unterschiedliche Gattungen an, wie verschieden der Vollzug solcher Konflikte geordnet werden kann. Ihre jeweilige Einführung folgt einer konsekutiven Stufenfolge: Jede Gattungsordnung reagiert auf das Scheitern des Konfliktvollzugs der ihr vorausgehenden Gattung.

Als erste poetische Kunstform beschreibt Hegel das Epos, das seiner Interpretation folgend mit der politischen Bildung einer Nation als Vorstellung einer substantiellen »Vollständigkeit der Welt« (PhG 529) einhergeht, deren objektive Ordnung in »unmittelbare[r] Einheit« (ÄIII 332) mit sich selbst steht. Um eine solche Einheit mit sich selbst herstellen zu können, muss die epische Gattungsordnung sämtliche Unordnung, die ihre Vorherrschaft in Frage stellen könnte, im Keim unterdrücken. Auf die epische Kunst folgt als zweite Gattung deren »umgekehrte Seite«, die Lyrik, die auf das darin vorherrschende Defizit subjektiver Freiheit reagiert. In ihr kommt gemäß Hegel das Prinzip der Unordnung subjektiver Innerlichkeit, »das betrachtende, empfindende Gemüt« zur Darstellung, das jedoch, »statt zu Handlungen fortzugehen, vielmehr bei sich als Innerlichkeit stehenbleibt« (ÄIII 322). Die Lyrik ist demnach geprägt von einem Exzess subjektiver Freiheit, dessen Unordnung sämtliche Versuche einer verbindlichen Ordnungsbildung unterminiert.

Erst mit dem Einsatz des Dramas, das in der *Ästhetik* als dritte Gattung eingeführt und sodann in die zwei dramatischen Subgattungen der Tragödie und der Komödie aufgliedert wird, tritt das Handeln der Subjekte in den Vordergrund. Anders als in Epos und Lyrik wird das dargestellte Geschehen nicht mehr nacherzählt und wiedergegeben, sondern durch den handelnden

Vollzug auftretender Konflikte zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit selbst hervorgebracht und gestaltet. In Whites Formulierung heißt es:

> Dramatic situations begin in the apprehension of a conflict between a world already formed and fashioned in both its material and social aspects (the world displayed immediately in Epic) and a consciousness differentiated from it and individuated as a self intent upon realizing its won aims, satisfying its needs and gratifying its desires (the interior world expressed in Lyric). But, instead of halting at the contemplation of this condition of severance, [drama] goes on to contemplate the modality of the conflicts. (2014: 95)

Anstatt bei der Konstatierung der Konflikte stehen zu bleiben, die sich zwischen dem objektiven Ordnungsprinzip des Epos und dem subjektiven Freiheitsprinzip der Lyrik auftun, entwickelt Hegel in den dramatischen Gattungen der Tragödie und der Komödie zwei unterschiedliche Modelle eines selbstreflexiv geordneten Vollzugs solcher Konflikte. Während der Konflikt in der Tragödie offen ausbricht, um anschließend durch eine schicksalhafte »Versöhnung« (PhG 538) zwischen der Unordnung der subjektiv freien »Unterwelt« und der objektiven Ordnung der herrschenden »Oberwelt« (PhG 539) zugunsten der vermeintlich ewigen Gerechtigkeit der oberweltlichen Ordnung befriedet zu werden, kommt es in der Komödie zu einer »Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst« (PhG 543), in der umgekehrt die freie Subjektivität »in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand« (ÄIII 527) im aufgebrochenen Konflikt behält.

Dass Hegel die Komödie gegenüber der Tragödie als »höhere Sprache« (PhG 533) ausweist, ist kein Lapsus, wie Hölderlin und Schelling glaubten (vgl. dazu Leonard 2015: 32). Hegel legt ausführlich dar, inwiefern die dramatisch kollidierenden Zwecke, die sich in der Tragödie bis zuletzt »feindselig gegenüberstehen«, im komisch geordneten Vollzug ihres Konflikts »als sich an ihnen selbst unmittelbar auflösend« (ÄIII 481) zeigen. Anders als in der tragischen Versöhnung, in der die widerständigen Haltungen, Interessen und Zwecke der Subjekte zwar in Erscheinung treten, von diesen allerdings stets nur um den Preis ihrer Selbstaufgabe realisiert werden können, wodurch sie wieder in die herrschende Ordnung eingetragen werden, handelt es sich bei der Komödie um eine poetische Handlungsordnung, in der unterschiedliche Interessen auf eine Weise konfligieren können, die es den Subjekten ermöglicht, ihre Zwecke immer wieder aufzulösen und zu verändern, ohne dass ihre »Subjektivität als solche zugrunde« (ÄIII 530 f.) geht.

Dass es sich dabei um eine Vollzugsordnung des Konflikts zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit handelt, zeigt sich daran, dass eine solche Auflösung von Zwecken nicht auf das individuelle Handeln einzelner zurückgeführt werden kann, sondern das Gelten einer komischen Gattungsordnung voraussetzt, die es den Einzelnen ermöglicht, ihr »Handeln durch sich selber in Widerspruch [zu] bring[en] und auf[zulösen]« (ÄIII 552). Was der »Gipfel« der Hegelschen Poetik in der Komödie offenlegt, ist die Erkenntnis, dass ein gelingendes Verhältnis zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit nur als gelingend geordneter Vollzug ihres unüberwindbaren Konflikts verstanden werden kann. Diese Erkenntnis hat auch im Politischen Geltung. Gegen die drei Problemdiagnosen der aktuellen postfundamentalistischen Theoriebildung in Stellung gebracht, zeigt sie an, inwiefern eine Diskussion poetischer Gattungsbestimmungen nach Hegel zur philosophischen Erschließung der Frage nach einer gelingenden demokratischen Ordnungsbildung beitragen kann.

1.3 Die strukturelle Homologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung

Obschon Hegel ein dezidierter Kritiker der Demokratie war und seinem politischen Ordnungsdenken in den *Grundlinien* (RPh) der Ruf eines unverbesserlichen Konservatismus anhaftet, zeigt die in den folgenden Kapiteln ausgeführte, demokratietheoretische Lektüre der *Ästhetik*, dass Hegel in seiner poetischen Gattungslehre unwillentlich eine begriffliche Basis für die Entwicklung eines selbstreflexiven Ordnungsverständnisses gelegt hat. Wie Adorno richtig erkennt, meldet sich in der Hegelschen Geistphilosophie

> erstmals die Erfahrung an sich an, daß das Verhalten des Individuums, sei es noch so reinen Willens, nicht heranreicht an eine Realität, die dem Individuum die Bedingungen seines Handelns vorschreibt und einschränkt. [...] Keine unpolitische Reflexion über Praxis seitdem ist triftig. (Adorno 1977b: 764 f.)

In der Gattungslehre manifestiert sich diese Einsicht darin, dass Hegel keine ästhetische Ethik vorlegt, in der poetologische Bestimmungen zur Begründung moralischer Handlungsanweisungen herangezogen würden, sondern eine poetische Ordnungslehre, welche anhand von Gattungsunterscheidun-

gen zwischen unterschiedlichen Vollzugsordnungen des Konflikts zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit differenziert, in die das Verhalten der Individuen eingetragen ist. Die unmittelbar damit zusammenhängende Frage, wie sich diese Ordnungsmodelle zu historisch verwirklichten Konfliktordnungen verhalten, kann demnach nur als Frage nach der politisch vorherrschenden Vollzugsordnung auftretender Konflikte gestellt werden. Es ist die in der Poetik aufgehobene Erfahrung der Notwendigkeit einer Ordnung von Ordnung und Unordnung, die anzeigt, dass das geistphilosophisch allgemein bestimmende Verhältnis von objektiver Ordnung und subjektiver Unordnung in der Wirklichkeit nur als politisch geordnetes Verhältnis angemessen verstanden werden kann.[1]

Wo aus einer ordnungstheoretischen Warte auf die Poetik Hegels geblickt wird, lässt sich eine strukturelle Homologie zwischen der Grundoperation der Gattungslehre und der demokratietheoretischen Bestimmung des Vollzugs politischer Differenz feststellen. Politische Transformationsprozesse beruhen dem Konsens postfundamentalistischer Demokratietheorien zufolge auf Momenten der Störung, der Subversion und daran anschließenden Prozessen der Neuformierung, die sich als Ausdruck der unüberwindbaren Differenz von Politik und dem Politischen erschließen lassen. Die These lautet, dass sich in Hegels geistphilosophischer Gattungslehre, eine gleichermaßen grundlegende Differenzfigur zwischen der objektiv geltenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit findet: Die poetischen Gattungen, von Epos und Lyrik über das Drama in Tragödie und Komödie lassen sich als unterschiedliche Modelle des (un)geordneten Vollzugs auftretender Differenzen zwischen der Unordnung subjektiver Freiheit (als dem Politischen) und den Normen, Formen und Gesetzen der objektiv geltenden Ordnung (als der Politik) verstehen.

1 Die geistphilosophischen Grundoperationen von Hegels gattungstheoretischer Systematisierung des unterschiedlichen Vollzugs von Konflikten zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung ist nicht nur für die politische Philosophie interessant, sie prägt eine ganze Reihe philosophischer Anwendungsbereiche: Wie ihre mannigfaltige Rezeptionsgeschichte zeigt, lässt sich die geistphilosophische Argumentationsstruktur der Poetik Hegels auch als Theorie menschlicher Handlungsfähigkeit (Speigth 2001), im theologischen Kontext der Religion (Theunissen 1970), als selbstreflexive Wissensform (Wake 2021: 141), in Abgrenzung von einer sozialen Praxis der Ironie (Rebentisch 2012) oder als Blaupause für die Aufhebung kapitalistischer Entfremdung (Smith 1993: 23–34) ausführen. Der gemeinsame Nenner all dieser Ansätze besteht darin, dass sich der Anspruch ihrer Ausführungen nicht in einem Beitrag an eine werkimmanente Hegel-Philologie erschöpft. Nicht die Eingliederung der Hegelschen Poetik in sein Gesamtsystem steht im Vordergrund, sondern die Anwendung und Ausweitung darin entwickelter, geistphilosophischer Denkfiguren auf aktuelle Debatten der praktischen Philosophie.

Es handelt sich bei dieser Parallelisierung von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung um eine Strukturhomologie, weil sie auf der Bestimmung einer geistigen Stufenfolge beruht, in der die aufeinander folgenden Konfliktvollzüge auf eine Weise miteinander korrespondieren, die mehr ist als eine Metapher und etwas anderes als eine bloße Analogie separierter Ordnungsmodelle.[2] Im Unterschied zu Parallelisierungen, die sämtliche politische Ordnungsbildungsprozesse vor dem Hintergrund *einer* Gattungsordnung erschließen – in aller Regel ist dies die Tragödie (vgl. bspw. Heneghan 2021), was mit der Gefahr eines »Pantragismus« (Menke 1996: 40) einhergeht, in dem die politische Geschichte insgesamt zu einer niemals endenden Tragödie verklärt wird– lautet die These, dass sich die gattungstheoretische Stufenfolge aufgrund der *Verschiedenheit* und des geistphilosophischen *Zusammenhangs* der Entwicklung der darin zur Darstellung gebrachten Konfliktvollzugsordnungen, in den Kontext postfundamentalistischer Demokratietheorien übersetzt, als Stufenfolge unterschiedlich gelingender Modelle des Vollzugs politischer Differenz ausführen lässt.

Wie bereits erwähnt, ist die Hegelsche Poetik dadurch gekennzeichnet, dass das Prinzip subjektiver Freiheit in den verschiedenen Gattungen auf unterschiedliche Weisen mit Prozessen objektiver Ordnungsbildung vermittelt wird, wobei jede neue Gattung auf das Scheitern der Vermittlung der vorhergehenden reagiert. Der Gattungslehre ist demnach die Logik einer geistigen Entwicklung eingeschrieben, in der sich die jeweils höhere Gattung an einem Mehr an Selbstreflexivität bemisst. Politiktheoretisch ausbuchstabieren lässt sich diese gattungstheoretische Systematisierung verschiedener Konfliktvollzugsordnungen, weil ihre Struktur die geistphilosophischen Prämissen und normativen Bedingungen der Möglichkeit einer demokratietheoretischen Beurteilung unterschiedlicher politischer Ordnungen freilegt.

Die Hegelschen Bestimmungen der Gattungsformen enthalten, anders gesagt, einen nicht nur über die empirische Beschreibung und Klassifizierung historischer Kunstformen sowie den kunsttheoretischen Wert, den diese im System der *Ästhetik* einnehmen, hinausweisenden, spekulativen Gehalt, dessen demokratietheoretische Ausführung die Möglichkeit einer – bislang

2 Die strukturelle Homologie zwischen Hegels poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung im Kontext postfundamentalistischer Demokratietheorien betrifft die spezifische, geistige Bewegung unterschiedlich vollzogener Konflikte zwischen der Politik objektiven Ordnungen und der Unordnung subjektiver Freiheit im Politischen (vgl. Kap. 7). Es werden daher keine Aussagen über ästhetische Repräsentationsverhältnisse in politischen Prozessen, theatrokratische Engführungen von Drama und Demokratie oder Analogien zwischen Bühne und Öffentlichkeit getroffen (vgl. Kap. 3).

durch die drei genannten Problembestände verstellten – ordnungstheoretischen Erschließung unterschiedlicher Vollzüge politischer Differenz eröffnet.

Für Hegel selbst war die Gattungslehre fraglos Teil seiner Philosophie der schönen Künste und damit Ort der Diskussion dramatischer Kunstwerke. Sie stattdessen als demokratische Ordnungstheorie auszulegen, erfordert daher eine Abwendung von Hegels Selbstverständnis. Diese ist jedoch nicht als Nachlässigkeit zu verstehen, sondern als Reaktion auf eine Inkonsequenz im Hegelschen System: Hegel hat in den *Grundlinien* selbst versucht, sein geistphilosophisch entwickeltes Verständnis der gelingenden Vermittlung von objektiver Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit politisch auszudeuten. Dabei ist er jedoch – wie zahlreiche Autor:innen in Referenz auf unterschiedliche Aspekte seiner Philosophie offengelegt haben – hinter seinen eigenen Begriff geistigen Gelingens zurückgefallen (vgl. dazu ausführlich Kap. 7). Ziel der folgenden Deutung der *Ästhetik* als demokratietheoretischer Traktat[3] ist es, unter Beweis zu stellen, dass Hegel die unterschiedlichen Weisen, wie die Unordnung subjektiver Freiheit in verschiedenen politischen Ordnungen prozessiert wird, in seiner Ausführung poetischer Gattungsordnungen auf eine Weise systematisiert hat, die die Grundrisse eines demokratietheoretisch anschlussfähigen Begriffs gelingender geistiger Ordnungsbildung skizzieren. Das Interesse an der Hegelschen *Ästhetik* ist dementsprechend weder in einer kritischen Aktualisierung seiner Auslegung klassischer Texte noch in einer Fortführung seiner Philosophie der schönen Künste, sondern in einer ordnungstheoretischen Systematisierung seiner poetologischen Stufenfolge und der darin vorgenommenen, geistphilosophischen Bestimmungen begründet.

Als entscheidend für die strukturhomologe Erläuterung der politischen Differenz zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung erweist sich der Einsatz des Dramas gegenüber Epos und Lyrik: Anders als in epischen Erzählungen, in denen Hegel zufolge ausschließlich die vermeintlich beständige Homogenität der Gemeinschaft besungen wird oder in der Lyrik, in der sich umgekehrt das Prinzip subjektiver Innerlichkeit entgrenzt und sich sämtliche soziale Kohärenz in abstrakter Freiheit auflöst, werden die Prinzipien subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung im Drama erstmals als gleichermaßen berechtigte miteinander vermittelt und durcheinander verwirklicht. Im Drama beginnen die Subjekte selbstbewusst und eigenständig zu handeln. Sie treten in ein tätiges Verhältnis zwischen der objektiven Ordnung,

3 Eine Formulierung, die auf das methodisch verwandte Unterfangen Theunissens (1970) verweist, der Hegels Theorie des absoluten Geistes als theologisch-politischen Traktat interpretiert hat, vgl. Kap. 7.

in der sie leben und den Erfahrungen ihrer davon abweichenden, subjektiven Innerlichkeit und bringen dadurch das Problem der Hervorbringung einer Einheit dieser Differenz als konstitutive Herausforderung politischer Ordnungsbildung erstmals zur Darstellung. Die damit zusammenhängende These lautet, dass Hegels Bestimmung des Dramas als praktische Berechtigung von subjektiver Freiheit in und durch eine verbindliche, politische Ordnung mit dem postfundamentalistischen Begriff der Demokratie als gelingender Vollzug des Politischen in der Politik korrespondiert: Die folgende Lektüre der *Ästhetik* handelt daher vom Drama *im* Politischen.

1.4 *Die Dramatisierung der politischen Moderne*

Bereits bei Hegel finden sich Anwendungen seiner Gattungsbegriffe auf die politische Geschichte. So heisst es in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* beispielsweise, Napoleon habe Goethe gegenüber bemerkt, dass sich die neue von der alten Tragödie,

> wesentlich dadurch unterscheide, dass wir kein Schicksal mehr hätten, dem die Menschen unterlägen, und dass an die Stelle des alten Fatums die Politik getreten sei. Diese müsse somit als das neuere Schicksal für die Tragödie gebraucht werden, als die unwiderstehliche Gewalt der Umstände, der die Individualität sich zu beugen habe. (VG 339)

Die Häufigkeit von Hegels metaphorischen Anwendungen seines poetologischen Vokabulars auf die politische Geschichte und die umgekehrt damit korrespondierende Dichte an politischen Beispielen innerhalb der Gattungslehre sind, so die methodische These, keine Zufälle, sondern Symptome der strukturhomologen Differenzentfaltung in den poetischen Gattungen und der politischen Ordnungsbildung. Dass Hegel seine »Weltdeutungen«, wie es bei Gamm heißt, am dramatischen »Skript von Tragödie und Komödie« ausrichtet und versucht, die politische Geschichte an diesem »Doppelhaushalt« (2000: 16) zu orientieren, illustriert und plausibilisiert allerdings nicht nur die von ihm selbst nicht systematisch ausgeführte These einer strukturellen Homologie zwischen poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung. Es zeigt sich darin auch die Notwendigkeit einer historischen Kontextualisierung derselben und einer Klärung des darin verankerten Verhältnisses von Kunst und Wirklichkeit.

Wie Hegel Napoleon zwischen alter und neuer Tragödie unterscheiden lässt, ist als Indiz dafür zu verstehen, dass die dramatischen Künste der

griechischen Antike eine poetische Reflexivität hervorbringen, aus der sich Einsichten über die Verfasstheit der politischen Moderne gewinnen lassen. Anders als bei Aristoteles sind die dramatischen Künste mit Hegel nicht als mimetische Darstellung der politischen Wirklichkeit des alten Athens zu deuten, sondern als Antizipation eines in der Wirklichkeit der Griech:innen ausstehenden, selbstbestimmten Handelns, das erst im Zuge der Moderne von den Künsten in die politische Wirklichkeit übertritt.

Dass Hegel, um die politische Moderne zu beschreiben, »– vielleicht mehr als erwartet – auf Begriffe aus dem Bereich ästhetischer Erfahrung« zurückgreift, hat Gamms Vermutung zufolge mit einem »Reflexiv[werden] der modernen Welt« (2000: 8) zu tun, das seinen Anfang in der poetischen Reflexivität der dramatischen Künste der Antike nimmt. Die damit verbundene These, die Hegel selbst nur metaphorisch angedeutet hat, lautet, dass der Übergang in die politische Moderne aus strukturhomologer Perspektive als eine Dramatisierung der Wirklichkeit dechiffriert werden kann: Die dramatische Berechtigung des handelnden Vollzugs auftretender Konflikte verschiebt sich durch die Etablierung moderner, demokratischer Handlungsordnungen aus den Künsten in den Bereich der politischen Wirklichkeit. Anders formuliert: Das dramatische Prinzip der Differenzentfaltung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung, dessen Verwirklichung in den antiken Künsten nur künstlerisch antizipiert wurde, konnte sich im Zuge der Moderne durch die demokratische Berechtigung des Auseinandertretens politischer Differenz politisch verwirklichen. Die dramatisch bestimmte Erfahrung der Entzweiung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung ist dementsprechend, anders als in der Antike, keine Erfahrung mehr, die nur in den Künsten gemacht werden könnte. In der historischen Gegenwart der Moderne ist sie nicht länger ein »Teilbereich des menschlichen Lebens«, sondern, wie Ritter mit Blick auf die Etablierung der politischen Moderne im Zuge der Französischen Revolution festhält: »die Gegenwart und Zukunft bestimmende Realität des menschlichen Daseins in seinem praktischen Vollzug« (1989: 64).

Aus philosophischer Perspektive bedeutet dies, dass sich auf Grundlage der poetischen Reflexivität der antiken Künste Erkenntnisse über die Verfasstheit moderner Ordnungsbildung gewinnen lassen. Gemäß einer Formulierung Theunissens deckt sich »der Vergangenheitshorizont«, der sich in den antiken Künsten als konstitutiv in sich entzweiter »Grund der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit auftut, […] mit dem Zukunftshorizont, welcher als Anspruch an sie herantritt« (1970: 419). Durch die philosophische Erschließung dramatischer Künste, so die daran anschließende, geschichtlich konkretisierte These der Strukturhomologie zwischen poeti-

scher Gattungslehre und politischer Differenz, lassen sich Einsichten über die verschiedenen Vollzugsordnungen der differentiellen Verfasstheit der politischen Wirklichkeit der Moderne gewinnen, die es wiederum erlauben, Aussagen über das Gelingen der gegenwärtig herrschenden politischen Ordnung zu treffen. Aus moderner Perspektive kann daher – für die politische Philosophie – nur gewinnbringend an Hegels *Ästhetik* angeknüpft werden, wo die darin entwickelten Einsichten in die unterschiedlichen Möglichkeiten eines mehr oder weniger gelingenden Verhältnisses von subjektiver Unordnung und objektiver Ordnung aus dem Kontext seiner Philosophie der Künste gelöst werden und ihre Kontinuität im Bereich der politischen Philosophie behauptet wird. In diesem Sinne gilt es Hegels Versuch einer Ausrichtung seiner »Weltdeutungen« am dramatischen »Skript von Tragödie und Komödie« aufzugreifen, um seine Poetik als ästhetische Heuristik der begrifflichen Erschließung politischer Ordnungsbildung in der modernen Wirklichkeit zu etablieren.

1.5 *Fluchtlinien der Komödie im Politischen*

Aus der Tatsache, dass die Komödie am »Gipfel« der Hegelschen Gattungslehre steht, folgt angesichts der etablierten Strukturhomologie von Drama und Demokratie, dass die komische Handlungsordnung als poetologisches Gelingensmodell demokratischer Ordnungsbildung zu verstehen ist. Es liegt nahe, dass das Ordnungsprinzip der Komödie, in dem sich die höchste Vollzugsform des antiken Dramas manifestiert, dem Ordnungsprinzip der höchsten politischen Handlungsordnung der Moderne entspricht und scheint daher nur logisch, dass bereits Hegel die Komödie – zwar in pejorativer Absicht, aber argumentativ konsequent (ÄIII 527, vgl. Kap. 10.4) – mit der Demokratie parallelisiert. Umso mehr erstaunt es, dass die Komödie gleichwohl kaum als ordnungstheoretischer Zentralbegriff einer politischen Welterschließung nach Hegel rezipiert wurde.

Dass es umgekehrt unzählige Vorschläge gibt, die politische Moderne in ihrer tragischen Verfasstheit zu begreifen, liegt daran, dass die dramatischen Gattungen – auch in ihren prägenden Lektüren von Nietzsche über Heidegger bis Adorno – stets in den Kontext eines modernen Subjektivitätsparadigmas eingetragen wurden, auf dessen Grundlage die Frage nach ihrer politischen Integrationskraft gestellt wird (vgl. Ette 2011: 9; Hebing 2015: 46). Mit Blick auf die Hegelschen Gattungsbegriffe zeigt sich dies in der Bestimmung der Tragödie, in deren Vollzug dramatischer Konflikte »das ewig Substantielle in versöhnender Weise siegend hervorgeht, indem es von der streitenden Indi-

vidualität nur die falsche Einseitigkeit abstreift«, was eine Stilisierung widerständiger Held:innen, die der übermächtigen Ordnung tragisch unterliegen, nahelegt. Demgegenüber ist es in der Komödie »umgekehrt die Subjektivität, welche in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält« (ÄIII 527). Während die Tragödie durch eine übergeordnete Substantialität bestimmt bleibt, die eine politische Diskussion der Widerständigkeit tragischer Subjektivität empfiehlt, legt die Bestimmung der freien Subjektivität in der Komödie eine rein subjekttheoretische Analyse nahe, deren ordnungskritische, politische Dimension sich nicht unmittelbar erschließt. Aus demselben Grund wird die komische Subjektivität selten als Ausdruck eines komisch geordneten Vollzugs des konflikthaften Verhältnisses zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit ausgeführt. »Hegel's emphasis on the subjective sphere in comical plots [...] convinced Hegelian interpreters to argue almost unanimously that subjectivity is what is actually at stake when it comes to comedy« (Mascat 2019: 59; vgl. u. a. Alznauer 2021; Critchley 1999; Dolar 2017; Donougho 2016; Lee 2016; Moland 2016; Pfaller 2005; Roche 1998; White 2014).

Diese, in der Rezeption dominante, subjektivistische Prämisse hat dazu geführt, dass zahlreiche Versuche einer Ausführung der Komödie im Politischen ins Leere gelaufen sind. Häufig wird Hegels Komödientheorie als Ausdruck einer – nur vermeintlich progressiven – Kraft »to cross-dress ways of acceptability, to provide the questionable, inexpensive tasting menu for political incorrectness, to laugh at others as a way of laughing at ourselves« (Hoy 2021) mobilisiert. Mehr oder weniger lose ausgehend von Ecos (1987) *Name der Rose*, in dem die Kraft der Komödie als ordnungszersetzende Gewalt fiktionalisiert wird, die dazu verführt, die geltenden Herrschaftsverhältnisse umzustürzen und Bachtins (1990) literaturwissenschaftlicher Deutung der karnevalesken Volkskultur als bürgerlich geduldeter Tabubruch wird die Komödie in Referenz auf Hegel immer wieder als Flirt mit dem politisch Inkorrekten zu einem Prinzip subversiver Unordnung stilisiert: »disparate elements mix in wild abandon, confound class, hierarchies, social positions, propriety a ›festive critique‹ a vague nebulous, reconfiguring the world through laughter« (Hoy 2021). So wird die Komödie in ihrer subjekttheoretischen Rezeptionstradition immer wieder als Darstellungsform eines »pychological drive« (Hoy 2021) ausgeführt, dessen einziges Ziel es ist »to weaken and frustrate the tyrannous drive to order« (Peckham 1967: xi). Wie Furlotte richtigerweise aufzeigt, geht eine solche Mobilisierung der Komödie mit einer imminenten Ästhetisierungsgefahr einher: »In aestheticizing the political one potentially justifies the social destabilization and marginalization of individuals and groups on the weak side of the power imbalances«

(2021: 59). Mit Blick auf die Stufenfolge der Hegelschen Poetik lässt sich allerdings nachweisen, dass es sich bei diesem subjektivistischen Zugriff um ein Missverständnis des Komödienbegriffs handelt: Gemäß Hegel ist icht die Komödie, sondern die Lyrik die paradigmatische Gattung der völlig ungeordneten Subversion bestehender Ordnungsverhältnisse. Demgegenüber ist die Gattungs*ordnung* der Komödie Hegel zufolge, anders als Hoy im Anschluss an Peckham suggeriert, nicht als Unordnung, sondern als Handlungsordnung zu verstehen, die das bloß tyrannische Ordnungsbegehren des Epos gelingend mit dem lyrischen Prinzip des subjektiv freien Aufbrechens solcher Ordnung vermittelt und dadurch eine geordnete Praxis subjektiver Freiheit hervorbringt – sie ist eine, mit Brecht gesprochen, glückliche Ehe von Unordnung und Ordnung.

Als nur vordergründig progressiv erweist sich auch die ebenfalls häufig anzutreffende, politische Stilisierung der Hegelschen Komödie zu einer Strategie im Kampf gegen konkrete Defizite der liberalen Ordnungsbildung der Gegenwart. So will Church beispielsweise aus der Komödie lernen, »idiosynkratische« Konflikte schneller beizulegen, um politischen Konsens zu erleichtern:

> Currently, the United States is awash in fake news, outrageous racist language, and constant slander against the character of public officials. Unfortunately, the public also takes much of this very seriously. Many of us believe fake news, or spend hours castigating racists, or are indignant about slander. Hegel's lesson about the comic [...] is to encourage a more disciplined expressive power, one in which the public can remain cheerful and indifferent to idiosyncratic and particular points of view but serious about the substantial matters of ethical life. Public opinion can and should leave the crazed or crazy opinions to self-destruct, rising above them. In so doing, we could heal the gulf between the people and the elites, who could laugh together about these peculiarities. (2021: 220)

Church schließt damit an den problematischsten, offen konservativen Teil der Hegelschen Komödientheorie an, in dem Hegel behauptet, die Komödie würde nur gelingen, wo sie »das an und für sich Vernünftige [nicht] als dasjenige zur Erscheinung zu [bringt], was in sich selbst verkehrt ist« (ÄIII 530). Indem Church versucht, an Hegels substantialistische Überzeugung einer bloßen sittlichen Gegebenheit vernünftiger »matters of ethical life« anzuschließen, die es vom komischen Vollzug auftretender Konflikte prinzipiell auszunehmen gilt, entpolitisiert er die Frage, wie zwischen vermeintlich vernünftigen und bloß idiosynkratischen Transformationsbegehren unter-

schieden wird und fällt dadurch hinter jeden Begriff moderner demokratischer Ordnungsbildung zurück.

Nicht viel besser steht es um den ebenfalls weit verbreiteten Versuch einer politischen Mobilisierung der Hegelschen Komödie durch die Stilisierung des darin zur Darstellung gebrachten Scheiterns. Als subversive Kraft dechiffriert, wird die Komödie zu einer anthropologisch begründeten Ethik des Scheiterns verklärt, die zwar progressiv auftritt, letztlich aber dazu dient, die politische Ohnmacht der Gegenwart erträglich zu machen. Durch die Proklamierung eines komisch informierten »*savoir-fail*« (Mascat 2019: 68) wird die erfahrene Ohnmacht gegenüber den ubiquitären Krisen der liberalen Vergesellschaftung zu einem notwendigen Scheitern verklärt, das durch die Komödie gelernt und akzeptiert werden soll. Eine solche Verklärung komischen Scheiterns ist insofern strukturkonservativ, als sie die liberale Entpolitisierung der Gegenwart, in der Versuche politischer Selbstbestimmung nur als Scheitern erfahren werden können, durch eine politische Ethik der Komödie verdoppelt. Solchen Vorstößen gegenüber hält bereits Adorno fest: »Wo Heiterkeit heute auftritt, ist sie entstellt als anbefohlene, bis in das ominöse Jedennoch jener Tragik hinein, die damit sich tröstet, dass das Leben nun einmal so sei« (1975a: 603). Berlant und Ngai kann daher auch für die Frage der Komödie im Politischen nur zugestimmt werden: *Comedy has Issues* (2017).

Entgegen der dominanten subjekttheoretischen Annahme, dass die Komödie im Widerstreit zwischen der objektiv herrschenden Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit auf Seite der Unordnung stehen würde, zeigt Zupančič in ihrer Studie *Der Geist der Komödie* (2014), dass die Hegelsche Komödie als Gattungsordnung, d. h. als geistige Handlungsordnung mit objektivem Verbindlichkeitsanspruch zu verstehen ist. Zupančič legt überzeugend dar, dass Hegel in seiner Diskussion der Komödie einen Begriff der selbstreflexiven Vollzugsordnung dramatischer Konflikte entwickelt, in dem die universale Verbindlichkeit herrschender Verhältnisse aus der Berechtigung der Unordnung ihrer subjektiven Infragestellung erwächst:

> Die Komödie ist nicht die Unterminierung des Universalen, sondern dessen (eigene) Umkehrung in das Konkrete; sie ist kein Einwand gegen das Universale, sondern die konkrete Arbeit oder Tätigkeit des Universalen selbst. (2014: 35)

Anders als in der Tragödie tritt die allgemeine – von Zupančič unter dem Nenner der Universalität diskutierte – Verbindlichkeit herrschender Verhältnisse den einzelnen Subjekten nicht länger als ewiges Schicksal gegen-

über, sondern als Resultat ihrer eigenen, konkreten Hervorbringung. So kommt die »Oberwelt« der objektiv herrschenden Ordnung in der komischen Handlungsordnung auf eine Weise zur Darstellung, in der ihre Verwiesenheit auf die »Unterwelt« komischer Subjektivität in all ihrer »Konkretheit durchschein[t]« (Zupančič 2014: 48), weil die herrschenden Verhältnisse als historisch gewachsene und selbstbestimmt veränderbare erfahren werden. Der Übergang von der tragischen zur komischen Handlungsordnung ist demnach dadurch gekennzeichnet, dass die gegebenen Verhältnisse nicht mehr als natürliches oder göttliches Schicksal legitimiert werden, sondern ihre geschichtliche Genese in den Vordergrund tritt, die diese Verhältnisse als jederzeit neu gestaltbare Resultate einer vergangenen, selbstbestimmten Verallgemeinerung der verschiedenen Zwecke einer konkreten Vielheit von Subjekten zu erkennen gibt. Der zentrale Unterschied dieser Deutung zur allgemeinen Rezeption der Hegelschen Komödie besteht in der bereits erwähnten Verschiebung des Analyseinteresses von der ethischen Verfasstheit dramatischer Subjekte zur objektiven Verfasstheit der Handlungsordnung, in die deren selbstbestimmtes Handeln eingetragen ist. Das an Brechts anfänglich zitierte Intention anschließende Ziel, Hegel als komischen Ordnungsdenker zu etablieren, erfordert daher eine systematische Aufwertung der Komödie gegenüber der Tragödie in der Rezeptionstradition der Hegelschen Poetik.

1.6 Die Differenz im Drama als Differenz in der Demokratie

Anders als das Gros der subjekttheoretischen Interpretationen des Hegelschen Komödienbegriffs, die davon ausgehen, dass die Einzelnen von der Komödie lernen können, sich mit der gegebenen Wirklichkeit, in der sie leben zu versöhnen, lautet meine strukturhomolog begründete These, dass ein komisches Gelingen im Politischen erst eintreten kann, wo sich auch die objektiven Verhältnisse auf eine Weise für ihre selbstbestimmte Veränderung geöffnet haben werden, die gegenwärtig aussteht. Was dadurch eröffnet wird, ist eine ordnungstheoretische Perspektive auf die Möglichkeit einer demokratischen Handlungsordnung, die das konflikthafte Verhältnis von objektiver Ordnung und der Unordnung subjektiver Freiheit dem Modell der komischen Handlungsordnung entsprechend so vollzieht, dass die Subjekte nicht länger scheitern müssen, wo sie ihre Zwecke aufgeben oder verändern. Dies ist, um noch einmal die Formulierung Theunissens heranzuziehen, der »Zukunftshorizont«, welcher aus der Vergangenheit des Ordnungsmodells der Komödie in den antiken Künsten als demokratischer »Anspruch« (1970: 419) an die politische Gegenwart herantritt. Angesichts

der krisenhaften, liberalen Ordnungsbildung der politischen Gegenwart, in der die Erfahrung eines ohnmächtigen Scheiterns demokratischer Transformationsbegehren ubiquitär geworden ist, kann Hegels Komödie nur als heuristischer Maßstab etabliert werden, wo die politische Verwirklichung ihrer Handlungsordnung als wünschenswert, aber historisch ausstehend ausgewiesen wird.

Demzufolge zeigt Hegels innerdramatische Differenzierung von Tragödie und Komödie an, dass strukturhomolog auch auf demokratieimmanenter Ebene zwischen zwei modernen Modellen des geordneten Vollzugs politischer Differenz unterschieden werden muss: Zwischen der tragischen Handlungsordnung des politischen Liberalismus der Gegenwart und der komischen Zukunftspoesie einer selbstreflexiven Demokratie. Erst diese Unterscheidung in zwei gleichermaßen dramatisch-demokratische, aber gleichwohl unterschiedliche Vollzugsordnungen auftretender Konflikte, zeigt an, worin die Erkenntnisse, die sich auf Grundlage der Hegelschen Poetik formulieren lassen, postfundamentalistische Theorien nicht nur bestätigen, sondern auch spekulativ über sie hinausweisen. Das zentrale Argument der postfundamentalistischen Theoriebildung lautet, dass sich das Auftreten entstehender Konflikte nicht verhindern lässt, weil die politische Differenz als solche nicht überwunden, sondern nur scheiternd verleugnet oder affirmativ berechtigt werden kann. Die Antwort, die sich darauf vor dem Hintergrund der poetologischen Stufenfolge Hegels formulieren lässt, besagt, dass diese affirmative Berechtigung politischer Differenz noch einmal in sich unterschieden werden muss: in eine liberale, sich gegen sich selbst verkehrende – strukturell tragische – Demokratie und in eine selbstreflexiv gelingende – strukturell komische – Demokratie. Wie darzulegen sein wird, sind Tragödie und Komödie als zwei gleichermaßen dramatische Handlungsordnungen zu verstehen, die den strukturhomologen, demokratisch berechtigten Grundkonflikt zwischen der Politik der objektiv herrschenden Ordnung und dem Politischen als der Unordnung subjektiver Freiheit auf jeweils unterschiedliche Weise ordnen und vollziehen. An diesem Unterschied steht und fällt das Gelingen des historischen Projekts einer demokratischen Moderne.

Zunächst lege ich in Kapitel 2 die philosophischen Prämissen der postfundamentalistischen Theoriebildung und des darin verankerten Demokratieverständnisses dar und erläutere die drei damit einhergehenden Defizite (normative Überformung des Politischen, Voluntarismus, ordnungstheoretischer Defätismus), die eine Ausdifferenzierung in zwei verschiedene Modelle der demokratisch geordneten Berechtigung politischer Differenz bis

dato verhindert haben. Dies erlaubt es, die aufgeworfene Frage nach einer demokratisch gelingenden Ordnungsbildung als philosophisches Desiderat im Kontext aktueller Demokratietheorien auszuweisen. Daran anschließend wird in Kapitel 3 die Methode einer Strukturhomologie der postfundamentalistischen Argumentation mit der Hegelschen Poetik begründet, um das Drama im Politischen im Spannungsfeld zwischen Ästhetik und politischer Theorie zu positionieren. Das darauffolgende Close Reading der poetischen Gattungslehre, das den begrifflichen Hauptteil ausmacht, folgt einem zweistufigen Verfahren: In Kapitel 4 werden die gattungsspezifischen Vollzüge der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung rekonstruiert.

In einem zweiten Schritt wird dieser Vollzug mit Blick auf die Frage politischer Ordnungsbildung ausgeführt. So gilt es die ordnungstheoretischen Überlegungen zu den abstrakten Konfliktvollzugsmodellen in den Dichtungsformationen in ihrer politischen Lesbarkeit zu entfalten: Während sich das Epos, Hegels Bestimmung folgend, als rein objektivistische Ordnungsform dechiffrieren lässt, erweist sich die Lyrik als umgekehrte Reinform subjektiver Freiheit, die jenseits sämtlicher Ordnung steht. In Kapitel 5 wird das Drama als diejenige Gattungsordnung eingeführt, die den Konflikt zwischen Ordnung und Unordnung erstmals berechtigt und das objektive Prinzip des Epos mit dem subjektiven Prinzip der Lyrik vermittelt. Die ordnungstheoretische Deutung dieser Vermittlung ist titelgebend, weil sie die zentrale These der Strukturhomologie zwischen Drama und Demokratie offenlegt und begründet.

Die aus der Strukturhomologie von Drama und Demokratie folgende, geschichtliche These einer Dramatisierung der modernen Wirklichkeit wird in Kapitel 6 anhand einer Diskussion der Stellung des Dramas und der sich darin vollziehenden, geistigen Vermittlungsbewegung im Kontext der Hegelschen Philosophie plausibilisiert. Dafür wird in einem ersten Schritt Hegels Geschichtsphilosophie aufgegriffen, die zukunftsoffen gewendet und für einen demokratietheoretischen Zugang zur Strukturhomologie von Drama und Demokratie produktiv gemacht wird, indem die die darin angelegte These einer poetischen Reflexivität der Antike systematisiert wird. Es folgt eine kritische Rekonstruktion der Hegelschen Geistphilosophie in Kapitel 7, auf deren Grundlage das Programm einer politischen Theorie des absoluten Geistes entwickelt wird.

Meine daran anschließende, in Kapitel 8 ausgeführte These lautet, dass sich aus Hegels Poetik drei Zentralbegriffe seines philosophischen Zugriffs auf die poetischen Künste extrahiert lassen, die die drei diagnostizierten Problemfelder in der postfundamentalistischen Theoriebildung adressie-

ren: (i) Der Mangel an normativen Kriterien lässt sich durch den Maßstab geistiger *Selbstreflexivität* beheben. (ii) Hegels Begriff des objektiven Geistes ermöglicht ein neues Verständnis politischer *Ordnung*, das eine voluntaristische Überfrachtung der Subjekte verhindert. Und (iii) vor dem Hintergrund einer, in Anschluss an Hegel entwickelten Unterscheidung in einen Begriff ordnungsimmanenter und einen Begriff revolutionärer *Entwicklung* lässt sich die Frage nach der geschichtlichen Erschließ- und Veränderbarkeit politischer Ordnungen neu stellen.

Im Anschluss nehme ich das Close-Reading der Gattungslehre wieder auf und führe die zentrale, innerdramatische Unterscheidung von Tragödie und Komödie aus, indem ich die jeweils unterschiedlich geordneten Vollzüge dramatischer Konflikte rekonstruiere. Während deren tragische Versöhnung, die ich Kapitel 9 nachvollziehe, durch eine Selbstverkehrung der dramatisch-demokratischen Handlungsordnung in die subjektive Unfreiheit einer ins Unveränderliche stilisierten Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, dominiert in der Komödie umgekehrt die Heiterkeit ihrer Konfliktlösung, weil die Subjekte die objektiv gegebenen Ordnungsverhältnisse als veränderbar erfahren. Wie ich im letzten Kapitel 10 darlege, kann ausgehend von der demokratietheoretischen Bestimmung dieser Heiterkeit ein philosophischer Begriff gelingender politischer Ordnungsbildung formuliert werden, der sich kritisch gegen die liberale Ordnung der Gegenwart wenden lässt.

2 Politische Differenz und demokratische Ordnungsbildung: Eine Bestandsaufnahme radikaler Demokratietheorien

Die politische Philosophie der letzten Jahrzehnte ist geprägt vom sogenannten *Ontological Turn:*[4] Anders als rationalistische Demokratietheorien, die von Habermas bis Rawls auf die Bildung von politischem Konsens ausgerichtet waren, fokussieren neuere Theorien des Politischen auf die Erzeugung von Dissens. Über die geteilte Diagnose einer jahrzehntelang vorherrschenden, politikwissenschaftlichen Verengung der Demokratieforschung auf die Beschreibung von staatlichen Institutionen, bestehenden Verfassungen und parlamentarischen Prozessen hat sich ein loser Zusammenhang von Theoretiker:innen unter dem Postulat einer radikalen Demokratietheorie zusammengefunden. Die Gemeinsamkeit der darunter subsumierten Positionen besteht darin, dass sie, einen Schritt zurücktretend, die politische Konstitution dieser Organe und Praktiken selbst in den Blick nehmen. Rancière, Mouffe, Lefort, Laclau, Derrida und Badiou, um nur einige der bekanntesten Namen zu nennen, eint ihr Verständnis des Politischen als ontologische Voraussetzung der Politik; sie verstehen das Politische als einer Kraft, die in unüberbrückbarer und unversöhnlicher Differenz zu bestehenden politischen Strukturen steht. Dem liegt die Einsicht zugrunde, dass jeder Versuch einer politischen Letztbegründung solcher Strukturen, sei es in der Form einer göttlichen Legitimierung des Feudalismus, als nationalistische Fiktion einer natürlichen Homogenität des Gemeinwesens oder als orthodox marxistischer Versuch der Überwindung von Herrschaft durch den Klassenkampf, scheitern muss. In Rancières Formulierung heißt es:

> Die Grundlegung der Politik ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht. (2014: 28)

4 Ideengeschichtlich ist die Denkfigur einer ontologischen Differenz weder neu, noch ist sie begrenzt auf das Feld des Politischen (vgl. Lefort 1990: 281). Die methodischen Ansätze neuer Philosophien des Politischen gehen zurück auf Heidegger, Machiavelli und Schmitt (vgl. Marchart 2010: 59–84) und finden auch in Theorien der Ethik, der Freundschaft, der Liebe und der Gerechtigkeit – teils von denselben Autor:innen – facettenreiche Anwendung, vgl. z. B. Badiou 2009a.

Neuere Theorien des Politischen richten sich gegen sämtliche Versuche, den Grund der Gesellschaft technokratisch, ökonomistisch oder evolutionär zu denken, sie deskriptiv als organische, homogene Totalität zu begreifen oder ihre Offenheit und Unbestimmtheit normativ zu schließen (vgl. Wallat 2010: 276). An ihrem gemeinsamen Anfang steht die Prämisse, dass es in jeder denkbaren politischen Ordnung zu Konflikten kommen muss, auch wo diese nicht »im modernen Sprachspiel der Politik oder des Politischen beantwortet« (Marchart 2010: 28) werden, schlicht weil jede Ordnung menschengemacht und damit veränderbar ist. Anders formuliert: Wäre die Natur bereits geordnet, bedürfte es keiner politischen Ordnung, die Fragen der politischen Philosophie würden sich gar nicht erst stellen. Die postulierte Differenz zwischen der Politik als den festgefahrenen Strukturen und Institutionen einer gegebenen Ordnung und dem Politischen als den subversiven Prozessen ihrer Infragestellung, Unterwanderung und Suspension operiert insofern auf ontologischer Ebene als bindende, politische Transformationsprozesse ohne den Widerstreit der ihr zugrundeliegenden Paradoxie von Beständigkeit und Wandel nicht möglich wären: Die Differenz zwischen Politik und dem Politischen bestimmt die politische Seinsweise als solche.[5] Demnach zieht sich die politische Differenz als ebenso aporetischer wie antinomischer Widerspruch durch die politische Geschichte, Gegenwart und Zukunft.

In der folgenden Bestandsaufnahme werden die methodischen Prämissen des ontologischen Turns in der politischen Theorie rekonstruiert und der Begriff der Demokratie in der Differenz zwischen Politischem und Politik verortet. Anhand der Positionen von Badiou, Lefort, Gauchet und Rancière, deren Denken exemplarisch das Feld der neueren demokratischen Theoriebildung abstecken soll, werden drei Problemfelder diagnostiziert, die das politisch-philosophische Desiderat eines angemessenen Verständnisses gelingender demokratischer Ordnungsbildung ausgehend von der konstatierten Differenz anzeigen.

2.1 *Politik als Ordnung*

Auf den ersten Blick ist die Seite der Politik die leichter verständliche: Sie fasst objektive und stabile Institutionen, gewohnte Formen und verstetigte Normen, beständige Organe und dauerhafte Verfassungen (vgl. Richter 2019: 658). Das Feld der Politik begrenzt sich allerdings nicht auf staatliche Vorgänge. Mit Rancière gesprochen umfasst es

5 Zur Form der Paradoxie als Ermöglichungskategorie vgl. Luhmann 1993.

> die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen. (2014: 39; vgl. dazu auch Rancière 1996: 82)[6]

Unter dem Begriff der Politik wird im Unterschied zum Politischen das Handeln in einer Ordnung gefasst, die staatliche, ökonomische und kulturelle Institutionen ebenso einbegreift wie die räumliche Differenzierung von Plätzen und Orten sowie die Zuweisung von Identitäten, sozialen Funktionen, Tätigkeiten und Fähigkeiten an Subjekte (vgl. Abbas 2019: 391). Politik ist gemäß Rancière eine stabile und stabilisierende Herrschaftspraxis, aus der eine »Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren« hervorgeht, »die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm« (2014: 41). Sämtliche Politik realisiert sich in einer solchen Ordnung, deren explizite (rechtliche und ökonomische) und implizite (normative und sinnliche) Komponenten darauf angelegt sind, die Kohäsion und Kontinuität des gegebenen politischen Gemeinwesens zu sichern, indem sie Subjekte regulieren und normieren.

Der philosophische Begriff der Ordnung geht auf die Antike zurück, in der er ein hierarchisches Verhältnis zwischen Teilen eines Ganzen, insbesondere mit Blick auf die Organisation von Heeren und Staaten beschreibt (vgl. Ritter 1984). Während er im Mittelalter hauptsächlich dafür verwendet wurde, die Standesordnung als vermeintlich göttliche Ordnung ins Gemeinwesen zu übersetzen, wurde der Ordnungsbegriff im philosophischen Diskurs des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts in Abhängigkeit von einem Subjekt ausgeführt, das diese Ordnung als solche erkennt und setzt (vgl. Ritter 1984). Statt Ordnung durch Gott zu fundieren und zu legitimieren, wird ihre Stiftung und Begründung zu einer menschlichen Aufgabe erklärt. Obwohl die Einsicht in die Begründungsbedürftigkeit sämtlicher Ordnungsbildung bereits zu Beginn ihrer modernen Ideengeschichte offen zu Tage tritt, ruft der Begriff der Ordnung in der politischen Philosophie aufgrund seiner Konjunktur in der reaktionären Zeit der Restauration nach der Französischen Revolution und seiner faschistischen Ausführungen, beispielsweise im »konkreten Ord-

6 Rancière operiert mit der begrifflichen Differenz von Politik und Polizei, wobei »Polizei« für die Seite der geordneten Politik steht und »Politik« für die unterminierende Kraft des Politischen. Diese Terminologie findet hier keine weitere Erwähnung, nicht nur weil der Begriff der Polizei äquivok ist und verengte Assoziationen hervorruft (vgl. Wallat 2010: 311), sondern auch, weil Rancière »Politik« in umgekehrter Bedeutung zu anderen Theorien des Politischen verwendet.

nungsdenken« Schmitts (1934), bis heute Konnotationen eines naturalistisch vorausgesetzten, strukturkonservativen Verständnisses gesellschaftlicher Homogenität hervor. Adorno kritisiert, dass der Ordnungsbegriff infolgedessen aufgegeben und in Abgrenzung vom konservativen »Jammer über den Verlust ordnender Formen« und dem damit verbundenen »Ruf nach verbindlicher Ordnung« (1966: 93 f.; 99) der reaktionären Theoriebildung überlassen wurde, was die Perspektive auf eine »menschenwürdige Ordnung [...] ohne Gewalt« (Adorno 1973: 26) verstellt habe. Rationalistische Demokratietheorien zielen in eine ähnliche Stoßrichtung, wenn sie versuchen, die Notwendigkeit politischer Ordnung als demokratisches Projekt zu begründen. Sie tun dies allerdings nicht durch die Skizzierung eines noch ausstehenden politischen Ordnungswesens, sondern indem sie eine systemimmanente Verbesserung der bestehenden politischen Institutionen und gesellschaftlichen Konventionen fordern. Solche Ansätze haben, mit Brunkhorsts Verweis auf Derrida gesprochen, zwar

> den Vorzug institutionell anschlußfähiger Präzision, aber den Nachteil, die schwermütige Trauer über den Verlust der Überlieferung und die Barbarei des Neuen, die jeden Fortschritt und noch die glorreichste Revolution begleiten, unterdrücken zu müssen. (2007: 180)

Rationalistische Ansätze können die Möglichkeiten politischen Handelns in historisch tradierten Ordnungen analysieren, aber sie können keinen radikalen Wandel begreifen und verschließen sich dadurch der Möglichkeit der Etablierung einer neuen »menschenwürdigen Ordnung«. Um das Neue denken zu können, so die geteilte These radikaler Demokratietheorien, bedarf es deshalb des Politischen, das sich dem Ordnungsprinzip der Politik entgegenstellt. Mit Foucault formuliert, ist es Aufgabe einer Theorie des Politischen, sich rationalistischen Ansätzen entgegenzustellen und die »Gefahr zu erahnen, die in allem droht, was gewöhnlich ist, und alles das zur Frage zu machen, was festgefügt ist« (2015: 195). Denn wie die ontologische Einsicht in die Abwesenheit eines letzten Grundes offenlegt, kommt den als selbstverständlich erscheinenden politischen Institutionen der Moderne ebenso wenig natürliche oder transzendentale Geltung zu wie überlieferten Normen und Gesetzen; sie sind »kein Sein schlechthin, sondern noch als allmächtige ein von Menschen Gemachtes, Widerrufliches« (Adorno 1977a: 633).

2.2 Das Politische

Die Denkfigur des Politischen trägt viele Namen: Von der »Multitude« (Hardt/Negri 2004) über das »Ereignis« (Badiou 2003) bis zum »Imaginären« (Castoriadis 1975; Trautmann 2020) gibt sie der Opposition gegen die bestehende politische Ordnung Ausdruck (vgl. Hirsch 2010: 339). Obschon die theoretischen Ausführungen dieser Konzepte des Politischen in verschiedenen Hinsichten divergieren, verbürgen sie alle dieselbe politische Potentialität, sich gegen zugewiesene Rolle im sozialen Gefüge zur Wehr setzen und überlieferte Formen und Normen in Frage zu stellen. Einig sind sich verschiedene Beschreibungen des Politischen darin, dass solche Transformationsbegehren auf einer Leerstelle beruhen. Um die historische Veränderbarkeit von Normen, Institutionen und Gesetzen erklären zu können, ohne auf ein implizites Fortschrittsnarrativ zurückzugreifen, bedarf es der ontologischen Prämisse einer Leerstelle im Politischen, die empirisch nicht nachgewiesen werden kann und daher der philosophischen Begründung bedarf.

Diese Einsicht wurde von Lefort und Gauchet auf einen Nenner gebracht, der zum Leitgedanken radikaler Demokratietheorien wurde: Der politische »Ort der Macht« ist leer. Er ist allerdings nicht unbesetzbar, weil niemand versuchen würde ihn zu besetzen, sondern weil seine Besetzung immer wieder durch andere Anwärter:innen im Kampf um politische Herrschaft in Frage gestellt wird. Politische Geschichte wird geschrieben, wo Herrschende sich mit Widerstand konfrontiert sehen, rechtzeitig reagieren oder abgesetzt werden. Dass der Ort der politischen Macht weder göttlich noch natürlich determiniert ist, sondern als menschlich konstituierter veränderbar und dadurch wesentlich leer bleibt, begründet die ontologische Denkfigur des Politischen und die darauffolgende Verschiebung des demokratietheoretischen Interesses vom Konsens zum Dissens, von der Bildung politischer Einheit zur Affirmation gesellschaftlicher Pluralität. Die Hypothese des Politischen steht als leere Negativität am Anfang eines jeden politischen Denkens, das die menschliche Geschichte weder naturalistisch überformt noch teleologisch bestimmt.

Damit verbunden ist ein eigentlich simples, in seinen theoretischen Implikationen aber überaus kompliziertes Problem: Subjekte sind historisch spezifisch und ihr Denken in Begriffen gefangen, weshalb ihnen ein unvermittelter Zugang zu dieser vorausgesetzten Leere verstellt ist. Wir können das Politische nicht in seiner Reinform erfahren, sondern immer erst in den Effekten seiner Wirkung: in Momenten der Unterbrechung und Störung der herrschenden Ordnung, in denen festgefahrene Strukturen aufbrechen und sich neue Möglichkeiten eröffnen, weil diejenigen, die den

leeren Ort der Macht vorübergehend besetzt hatte, abgesetzt wurden. Es handelt sich bei diesen Momenten nicht um das Politische selbst, sondern um Effekte des Politischen, weil das Politische die prinzipielle Verbindlichkeit von Regeln, Normen und Gesetzen nicht als solche überwinden kann (vgl. Brandom 1994: 50). Das Politische kann die Politik und ihre Ordnung nicht vollumfänglich abschaffen, weil sie dadurch auch die politische Differenz abschaffen würde, deren ontologischen Status sie bezeugt. Die Abschaffung der Politik durch das Politische käme einer Selbstabschaffung des Politischen gleich; alles, was bliebe, wäre ein leerer Ort. Daraus folgt, dass die Macht des Politischen einzig und allein darin besteht, immer wieder in die herrschende Ordnung einzubrechen, diese vorübergehend auszusetzen und überfällige Erneuerungsprozesse anzuregen. Dass es das Politische gibt, zeigt sich anhand der Effekte seiner Wirkung in der Ordnung der Politik.

Als Voraussetzung des Neuen entzieht sich die Prämisse des Politischen der politischen Praxis ebenso wie dem Begriffsapparat ihrer philosophischen Erschließung. Das Politische kann nur als Negativität einer nicht erschließbaren Leere beschrieben werden, weil die epistemische Reflexion der politischen Differenz zeigt, dass jeder Versuch eines unmittelbaren Zugriffs auf das Politische durch die historische Konkretion desselben präformiert sein muss. Dementsprechend kann das Politische nur vage und vorläufig als Bewegung ohne Richtung definiert werden, als formlose Kraft der permanenten Neuformierung. Es verfolgt keinen eigenen Zweck, ist weder gut noch schlecht, weder herrschaftlich noch emanzipativ.

Die Negativität des Politischen verbürgt nicht, dass es besser wird – sonst wäre sie ihrerseits teleologisch – sie garantiert nur, dass es anders werden kann. Das Politische steht nicht in einem Verhältnis des Wesens zu seiner Erscheinung in der Politik, es wird vielmehr als permanente Unterbrechung, als Widerstand und Insurrektion gegebener Ordnungsverhältnisse wirksam, ohne dass die Richtung dieser Störung präskriptiv bestimmt werden könnte. Im ›Nein‹ des Politischen wirkt mit Menke gesprochen »nicht die normative Kraft des guten oder besseren Grundes, sondern die Kraft der Negativität […]; die Befreiung etabliert keine normative Differenz, sondern die Differenz des Normativen« (2018: 50). In Sinne dieser Differenz des Nicht-Normativen (dem Politischen) vom Normativen (der Ordnung der Politik) kann die Attestation politischer Differenz im Kontext radikaler Demokratietheorien historische Veränderungsprozesse begreifbar machen. Ihre Analysen bleiben allerdings entsprechend abstrakt. Zwar lässt sich jeder Transformationsprozess als Entfaltung politischer Differenz beschreiben. Was sich konkret ändert, ist allerdings nicht der Grund – oder besser: die Grundlosigkeit – auftretender Konflikte, sondern die Modi ihres Vollzugs. So mag es kein Problem sein, die

politische Differenz ontologisch als transhistorische Tatsache zu bestätigen: Bestehende Ordnungsverhältnisse werden immer auf die eine oder andere Art infrage gestellt. Damit ist allerdings nicht viel gesagt, weil sich die Weise, wie diese Differenz praktisch erfahren und vollzogen wird, in verschiedenen, historisch konkreten politischen Ordnungen wesentlich unterscheidet: Was sich im Zuge der Geschichte ändert, ist nicht die politische Differenz selbst, sondern ihr Vollzug. Es stellt sich daher nicht die Frage nach dem *ob*, sondern nach dem *wie* politischer Differenz.

2.3 Der Begriff der Demokratie

Die philosophische Differenzierung zwischen Politik und dem Politischen gewinnt ihre Relevanz erst dort, wo sie zwischen verschiedenen Vollzügen derselben unterscheidet. An dieser Stelle kommt der Begriff der Demokratie in Spiel, der dazu dient, das normative Gelingen dieses Vollzugs zu bestimmen. Denn wie das Denken Schmitts aufzeigt, der die ontologische Differenzfigur als erster in die politische Theorie einführte, ist das Ideal der Demokratie keine selbstverständliche Folge aus der Einsicht in die Wirkungsweise politischer Differenz (Schmitt 2009: 41–55; vgl. dazu Bech Dyrberg 2009; Jörke 2015: 260; Laclau 2002: 118; Marchart 2010: 38–42). Schmitt nutzt sie nicht um politische Transformationen zu affirmieren, sondern um die Diktatur als politisches Ordnungsmodell zu legitimieren, das allein fähig sein soll, die aus dem Politischen erwachsenden Gefahren eines übergreifenden Chaos zu bändigen. Dass der Ort der Macht ontologisch leer ist, bedeutet für Schmitt, dass alle Mittel eingesetzt werden müssen, um ihn zu besetzen und sämtliche Infragestellung dieser Besetzung im Keim zu ersticken.

Im Unterschied dazu besteht der normative Einsatz radikaler Demokratietheorien darin, dass sie das Gelingen politischer Differenz dadurch bestimmen, ob und inwiefern der Ort der Macht als leer erkannt wird und für neue Besetzungen offenbleibt. Demokratisch ist ihr Vollzug dementsprechend dort, wo sich die Politik affirmativ auf das Politische als seine uneinholbare Voraussetzung bezieht und die Unterbrechung und Infragestellung der Politik durch das Politische berechtigt wird. Der Begriff der Demokratie ist bestimmt durch eine formale Normativität, die sich nicht auf vorrangige moralische Standards beruft: Statt politische Transformationsprozesse inhaltlich zu beurteilen, wird der prozessuale Vollzug politischer Differenz an seiner Offenheit für Veränderung gemessen und diese Offenheit zur einzig genuin demokratischen Norm erklärt (vgl. Rebentisch 2014: 21; Richter 2019: 661). Diese normative Setzung ist notwendig, um sich von diktatori-

schen Ausdeutungen politischer Differenz abzugrenzen. Gleichwohl soll sie so minimal wie möglich bleiben, um die ontologische Offenheit historischer Veränderung nicht durch normative Vorentscheidungen aus der Warte der politischen Philosophie zu verstellen (Thomassen 2022). Marchart (2010: 16; 245–265) qualifiziert diesen Ansatz radikaler Demokratietheorien als *post*fundamentalistisch, weil er sich gegen transhistorische Begründungen sozialer Homogenität stellt. Wie Rebentisch offenlegt, ist er aber gleichfalls nicht anti-fundamentalistisch, weil er sich nicht grundsätzlich gegen eine politische Begründungspraxis und daraus abgeleitete Selbstregierungsansprüche, sondern einzig gegen deren normative Überformung stellt:

> Das demokratische Fallibilitätsbewusstsein, welches das Leben (in) der Demokratie für die Möglichkeit seiner Veränderung offenhält, zielt nicht auf ein Jenseits der Entscheidung, sondern auf die Möglichkeit von deren Korrektur. (2014: 54)

Statt politische Inhalte, Programme oder spezifische Zwecke vorzuschreiben, zeichnen sich postfundamentalistische Demokratietheorien dadurch aus, dass sie die »Erfahrung des Gründens selbst [zum] Grund des Grundes« (Nancy 2016: 108) erklären. Jeder Einbruch des Politischen in die Politik erfordert eine Neubegründung der herrschenden Ordnungsverhältnisse, die, sobald sie sich gefestigt und etabliert hat, wieder neu infrage gestellt werden kann.

2.4 Demokratie zwischen Politik und dem Politischen

Es gibt zwei Perspektiven, aus denen der demokratische Modus politischer Differenzentfaltungen untersucht werden kann: Ausgehend vom Politischen, das in die Politik einbricht oder ausgehend von der Politik, die sich durch das Politische unterbrechen lässt. Ersteres resultiert in einer (a) politischen Ethik als subjektive Theorie demokratischen Handelns, zweiteres in einer (b) objektiven Ordnungstheorie, in der die politischen Prozesse untersucht werden, die eine gelingende demokratische Selbstregierung ermöglichen.

(a) Die erste Perspektivierung setzt bei der subjektiven Erfahrung des Politischen und seiner Formierung an. Denn wie die ontologische Bestimmung politischer Differenz zeigt, folgt aus der Erfahrung der Negativität des Politischen in Momenten der Unterbrechung und Suspension der gegebenen Ordnung nicht automatisch eine politische Praxis. Kaum aufgetreten, kann sie genauso gut wieder vergessen, verdrängt oder gar bekämpft werden.

Damit die theoretisch attestierte Differenz von Politik und dem Politischen praktisch, d. h. in tatsächlichen Transformationsprozessen wirksam werden kann, bedarf es handelnder Subjekte, die aus dem Politischen heraus in die Politik eingreifen, ihre zunächst bedeutungsoffenen Erfahrungen der Suspension tradierter Normen und Formen interpretieren, für relevant befinden und ihnen einen politischen Ort zuweisen.

Erst im Prozess einer solchen Verallgemeinerung subjektiver Erfahrungen kann die Potentialität des Politischen in Transformationsansprüche überführt werden, die gegebene Ordnungsverhältnisse abschaffen und verändern können. Politisches Handeln erschöpft sich dementsprechend nicht in der Erfahrung der Negativität des Politischen, es erfordert darüber hinaus eine (temporäre) Setzung ihrer Bedeutung und den daraus abgeleiteten Versuch einer politischen Neubegründung. Politisch zu handeln bedeutet, das einbrechende Ereignis des Politischen retrospektiv zum Anfang eines transformativen Selbstregierungsanspruchs zu erklären und diesen Anspruch zu verallgemeinern, um auf eine Veränderung herrschender Ordnungsverhältnisse hinzuwirken: Ein Ereignis wird erst dort zu einem politisch wirksamen Ereignis, wo es als solches deklariert wird (vgl. Raimondi 2011: 96). Die durch die politische Praxis hervorgebrachte »Formgebung (mise en forme)« des Politischen, heißt es bei Lefort, »ist eine Sinngebung (mise en sens) und zugleich eine Inszenierung (mise en scène)« (1990: 284), die vom Politischen affiziert und initiiert, aber dadurch nicht inhaltlich vorbestimmt wird. Vor der praktischen Wahlfreiheit zwischen dieser oder jener politischen Forderung steht also die Freiheit, den unbestimmten Erfahrungen des Politischen eine bestimmte Form zu geben, die einen Anspruch auf Verallgemeinerung erhebt (vgl. dazu Menke 2018: 24).

Aus subjekttheoretischer Sicht erweist sich als politisch handelndes Subjekt, wer sich seiner Machtstellung vergewissert und versucht, diese »wiederher[zu]stellen, ohne daß […] dies jemals vollständig gelingen könnte« (Lefort/Gauchet 1990: 97). Ein solches Subjekt erkennt die negativistische »Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann« und kommt gleichsam der »Pflicht […] der unmöglichen Entscheidung« (Derrida 1996: 49) nach, in welche Form, in welches Transformationsbegehren und welchen politischen Grund diese Erfahrung überführt werden soll. Es erweist sich als demokratisch, nicht obwohl, sondern weil es sich in einem permanenten Schwanken zwischen »Selbstbehauptung und […] imaginäre[r] Selbstverhaftung« (Lefort/Gauchet 1990: 97)[7] befindet, weil es ständig versucht, neue politische Gründe zu

7 Zu Leforts politischem Verständnis des Imaginären siehe Trautmann (2020: 322–395).

formulieren und verallgemeinerbare Ansprüche zu erheben, sich aber dabei deren Partikularität als immer nur vorübergehend geltende Gründe bewusst bleibt und dadurch für die Forderungen und Gründe anderer offenbleibt.

(b) Aus umgekehrter Perspektive stellt sich die Frage nach dem demokratischen Vollzug politischer Differenz als Frage nach der Verfasstheit der objektiven Strukturen und Verhältnisse, die ein gelingendes politisches Handeln hervorbringen, befördern oder verhindern können. Sie stellt sich als Frage nach der Reflexivität der herrschenden politischen Ordnung und der Art und Weise, wie diese sich auf ihre unverfügbare Voraussetzung des Politischen bezieht. Denn jede politische Ordnung bildet, ob sie sich dessen bewusst ist oder nicht, eine stets prekäre Einheit der politischen Differenz: Sie reguliert die Prozesse und Räume der Transformationsbegehren, die aus dem Politischen hervorbrechen und formuliert Regeln ihrer Unterdrückung oder Prozesse ihrer Aufnahme in institutionalisierte Abläufe. In diesem Sinne sind politische Ordnungen immer auch Ordnungen »zweiter Ordnung« (Richter 2016: 22), weil sie nicht nur konkrete Sachverhalte, sondern auch das Verhältnis zwischen Politik und dem Politischen ordnen. Sie knüpfen und lösen Bindungen und geben vor, wie die inhaltslose Kraft des Politischen zu verstehen ist, wo sie zugelassen werden darf und wo sie verdrängt werden soll.

Ausgehend vom ontologischen Status politischer Differenz stellt sich die Frage, ob und wie das Politische von einer historisch konkreten politischen Ordnung anerkannt und berechtigt oder abgewürgt und unterdrückt wird. Im Fokus ordnungstheoretischer Untersuchungen steht dementsprechend die Reflexivität historisch konkreter Ordnungen, die sich daran misst, wie gegebene Ordnungen mit der unverfügbaren Voraussetzung der formlosen Leere des Politischen umgehen. Im Unterschied zu autokratischen, feudalen und totalitären Ordnungen zeichnet sich das Ideal einer demokratischen Ordnungsbildung durch einen affirmativen und berechtigenden Bezug auf ihre eigene Genese aus dem Politischen aus. Demokratische Politik erkennt an, dass sie selbst geschichtliches Resultat vergangener Insurrektionen und Aufstände ist und öffnet sich dadurch für künftige Veränderungsprozesse.

2.5 Drei Problemdiagnosen

Im Kontext der postfundamentalistischen Theoriebildung stehen sich diese zwei methodischen Perspektivierungen nicht als gleichermaßen vertretene Schulen oder Ausprägungen gegenüber. Weil der Einsatz radikaldemokratischer Argumentationsfiguren gegenüber rationalistischen Demokratietheorien in der Einführung der Kategorie des Politischen besteht, setzten praktisch

alle radikalen Demokratietheorien methodisch bei (a) subjektiven Erfahrungen des Politischen und den Prozessen seiner Formierung an. Die Frage nach der (b) möglichen Verfasstheit einer selbstreflexiven, demokratischer Ordnungsbildung auf Seiten der Politik spielt, wenn überhaupt, eine untergeordnete Rolle.

Aus dieser methodischen Engführung resultieren drei Probleme: (i) Aufgrund des formalen Normativitätsverständnisses entsteht die Gefahr einer Verklärung sämtlichen politischen Wandels, ungeachtet seiner Ausrichtung. Regressive politische Veränderungsprozesse können nicht von progressiven unterschieden werden, weil belastbare Kriterien fehlen. (ii) Da das Ideal der demokratischen Differenzentfaltung in postfundamentalistischen Theorien – mit der Ausnahme Lefort und Gauchets – als (a) politische Ethik, nicht als (b) Philosophie demokratischer Ordnungsbildung ausgeführt wird, kommt es zu einer moralischen Überlastung politischer Subjekte, die in einem elitären Voluntarismus zu resultieren droht. (iii) Das geringe Interesse an (b) Theorien politischer Ordnungsbildung führt dazu, dass der gegenwärtige politische Liberalismus westlicher Demokratien als einzig mögliche demokratische Ordnung erscheint. Die Konsequenz dieses Kurzschlusses manifestiert sich in einem politischen Defätismus, der hinter das radikale Selbstverständnis postfundamentalistischer Ansätze zurückfällt. Da im Folgenden nicht die gesamte Tradition der postfundamentalistischen Theoriebildung angemessen diskutiert werden kann, sollen die drei diagnostizierten Problemfelder exemplarisch an den Positionen von Rancière, Badiou,[8] Lefort und Gauchet erläutert werden.

2.5.1 *(i) Rancière – Normative Überformung und das Problem der Regression*

Wie sich gezeigt hat, hat der ontologische Status der Unüberwindbarkeit politischer Differenz keine unmittelbaren praktischen Folgen. Wie das erwähnte Beispiel Schmitts offenlegt, ist die Einsicht in die politische Differenz ein *non sequitur* (Marchart 2010: 247–249). Sie eignet sich als Begriffsgerüst, anhand dessen politische Transformationsprozesse beschrieben werden können, zu deren Beurteilung oder gar Prognose kann sie allerdings nichts beitragen. Für postfundamentalistische Ansätze müsste daraus die methodische Vorgabe folgen, dass die Beschreibung der beiden Seiten der Differenz nicht angeben kann, wie sich ihr Verhältnis vollzieht.

Diese epistemische Einsicht in die konstitutive Negativität des Politischen wird allerdings häufig von präskriptiven Überformungen des Politischen überblendet (vgl. Hirsch 2010: 335; 348). Statt die Leere des Politischen ernst

8 Für eine Einordnung der politischen Philosophie Badious – deren Positionierung zum Begriff der Demokratie ambivalent bleibt – in den Kontext einer postfundamentalistischen Theoriebildung, vgl. Hollendung 2019; Marchart 2010: 152–177 sowie Wallat 2010: 295 f.

zu nehmen, wird ihm eine progressive – im Falle Badious eine wahrheitstheoretische (2006: 145, zur Kritik daran: Wallat 2010: 299), bei Rancière eine gleichheitstheoretische (2014: 9, zur Kritik daran: Menke 2013: 168 f.) – Essenz eingeschrieben, die sämtliche ihrer Eingriffe in die Politik wünschenswert erscheinen lässt.[9] Durch eine solche implizite Normativität werden bereits auf Ebene der Begriffsbestimmung politischer Differenz Vorentscheidungen darüber getroffen, wie diese praktiziert werden soll. Der Unverfügbarkeit des Politischen wird eine progressive Aura zugeschrieben, die von Beispielen untermalt wird, in denen sich sympathische Minderheiten gegen eine übermächtige Ordnung zur Wehr setzen. Besonders deutlich kommt diese normative Überformung des Politischen in der Philosophie Rancières zum Ausdruck: Weil er das Politische per definitionem als Einschreiben »der Gleichheit ins Herz der […] Ordnung« versteht, meint er, eine demokratische Ordnung sei umso besser, je »häufiger« (2014: 42 f.) das Politische in die Politik eingreift. Obschon Rancière bekräftigt, die politische Differenz normativ offen beschreiben zu wollen (vgl. 2014: 40), führt seine durchweg positive Darstellung des Politischen zu einer Überblendung der Möglichkeit regressiver Transformationsbegehren. De facto setzt Rancière das Politische mit dem Begriff der Demokratie gleich, wodurch die philosophische Frage nach einem gelingenden Vollzug politischer Differenz verlustig geht, weil scheiternde Differenzvollzüge von Beginn an ausgeschlossen werden (vgl. Abbas 2019: 395; vgl. Wallat 2010: 292). Rancière kann das Scheitern politischer Differenz nur als Ausbleiben ihres Vollzugs im Sinne einer Stabilisierung tradierter Normen und Gesetzen verstehen, nicht als deren Veränderung zum Schlechteren (vgl. Hunter 2023). Diese normative Überformung des Politischen ist nicht nur eine theoretische Inkonsequenz, sie entblößt die postfundamentalistische Theoriebildung auch gegenüber regressiven, reaktionären und faschistischen Aneignungen (vgl. Laclau 2005: 244–250).

2.5.2 (ii) Badiou – Politische Ethik und das Problem des Voluntarismus

Die postfundamentalistische Theoriebildung formuliert ihren ideengeschichtlichen Einsatz nicht nur in Abgrenzung von rationalistischen Demokratietheorien, sondern auch als Reaktion gegen einen orthodoxen Marxismus, der

9 Weiteres Beispiel einer normativen Überformung des Politischen ist Derridas Ausdruck einer »kommende[n] Demokratie«, die als »kämpferische und schrankenlose Kritik« (2003: 123) an sämtlichen institutionalisierten Formen der Politik wirksam werden soll. Der Name der Demokratie steht hier für das Politische, das scheinbar wie von selbst als normatives Korrekturinstrument in die politische Ordnung eingreifen können soll. Inwiefern dieser Anspruch mit der konstatierten Negativität des Politischen vereinbar sein soll, bleibt unklar (vgl. dazu Jörke 2015: 259; vgl. Wallat 2010: 287).

Subjekte zu Struktureffekten ökonomischer Herrschaft degradiert und sie dadurch ihrer politischen Handlungsfähigkeit beraubt.[10] Kritisiert wird der jakobinistische Fokus auf die Klasse der Arbeiter:innen als einziges revolutionäres Subjekt im marxistischen Diskurs und die gleichermaßen funktionalistische wie geschichtsteleologische Erwartung einer sozialistischen Ordnung, die auf einem »einheitlichen und kollektiven Willen« basieren soll, der »das Moment der Politik sinnlos macht« (Laclau/Mouffe 2006: 32).[11] Demgegenüber bekräftigen radikale Demokratietheorien den ontologischen Status des Politischen, aus dem sie ein Primat subjektiver Handlungsfähigkeit über soziale, ökonomische und kulturelle Herrschaftsverhältnisse ableiten. Auch in totalitären Regimen, in Situationen der Ausbeutung und Unterdrückung soll es Subjekten möglich sein, das Politische als Ausgangspunkt für selbstbestimmte Prozesse der Subjektivierung und Machtergreifung zu mobilisieren. Nicht die Analyse objektiver Praxis, sondern die »rein konstruierte Natur« (Laclau/Mouffe 2006: 34) sozialer Strukturen steht im Fokus. Bestehende Ordnungsverhältnisse werden dementsprechend als kontingente Resultate des politischen Handelns autonomer Subjekte verstanden, die sich in einem freien Wettstreit um politische Hegemonie befinden (vgl. Jörke 2004: 167 f.; vgl. Wallat 2010: 279). Die geteilte Prämisse lautet, dass sich tradierte gesellschaftliche Strukturen grundsätzlich jederzeit politisch ändern, neu bestimmen und formieren lassen. So soll das entmachtete Struktursubjekt des Marxismus von einem politischen Subjekt abgelöst werden, das sich der herrschenden Ordnung gegenüber in einer ontologisch begründeten Machtposition politischer Gestaltungsfreiheit wiederfindet. Die Stoßrichtung des dadurch postulierten Primats des Politischen ist der Versuch einer Stärkung des Subjekts, was einer Demokratisierung der Macht zur Veränderung dient: Dem postfundamentalistischen Modell demokratischer Handlungsfähigkeit zufolge soll es der Putzkraft genauso möglich sein, politische Transformationsprozesse zu initiieren, wie dem Privatier.

Diese Aufwertung subjektiver Handlungsfähigkeit hat allerdings auch zu einer einseitigen Emphase auf (a) subjekttheoretische Ethiken des Politischen geführt. Besonders deutlich zeigt sich die damit verbundene Problematik eines elitären Voluntarismus am Beispiel der Theoriebildung Badious. Ziel seiner Überlegungen ist es, der Wahrnehmung von Unterdrückten als wehrlose Opfer mit der Behauptung einer unveräußerlichen Unsterblichkeit des Menschen entgegenzutreten:

10 Für die hier diskutierten Autoren Badiou, Lefort und Rancière ist in dieser Hinsicht die Auseinandersetzung und Abgrenzung von Althusser (insb. 1977: 84–99) von zentraler Bedeutung (vgl. dazu Reitz 2019).

11 Für eine ausführliche Einschätzung dieser Kritik und eine Differenzierung der marxistischen Strömungen, die davon getroffen respektive verfehlt werden, vgl. Wallat 2010: 277.

> [J]eder Mensch ist unvorhergesehenerweise, man weiß es *fähig*, dieser Unsterbliche in großen und kleinen Umständen für eine – ganz gleich wie – bedeutende oder unbedeutende Wahrheit zu sein. In allen Fällen ist die Subjektivierung unsterblich und mach den Menschen aus. (Badiou 2003a: 24)

Wo dieser Grundsatz übergangen wird, so Badiou, erscheint der Mensch »verächtlich, und man wird ihn *verachten*« (2003a: 24). Um verachtete Menschen trotz des faktischen Entzugs ihrer politischen Selbstbestimmung als fähig anzuerkennen, verklärt Badiou sie zu Unsterblichen. Dieses Argument droht jedoch zu einer philosophischen Geste zu verkommen, da unklar bleibt, worin der Wert dieser Unsterblichkeit ihrer Subjektivität bestehen soll, die aufgrund massiver Gewaltverhältnisse nicht in eine politische Praxis überführt werden kann. An anderer Stelle heißt es in eine ähnliche Stoßrichtung argumentierend, dass der Einbruch der Negativität des Politischen in Form eines Ereignisses »einen virtuellen Anspruch an alle« (Badiou 2003b: 151) formulieren würde. Aufgabe der Subjekte sei es deshalb, sich diesem Ereignis gegenüber als treu zu erweisen.[12] Daraus folgt im Umkehrschluss, dass das Scheitern politischer Transformationsbegehren durch die empirische Unfähigkeit zu einer solchen Treue Schuld der Subjekte sein muss, die den an sie gerichteten Anspruch verfehlt haben (vgl. Hunter 2017; Wallat 2010: 299). Obschon die gleichheitstheoretische Stoßrichtung dieses Arguments nachvollziehbar ist, resultiert es in der problematischen Konsequenz einer ethischen Schuldzuweisung im Falle ausbleibender Treue und Unsterblichkeit – jener Momente also, in denen Menschen an ihrer Unterdrückung und Ausbeutung zerbrechen, ohne dass sie den romantischen Märtyrertod sterben, der das Ereignis des Politischen in die von Badiou herbeigesehnte Revolution hätte überführen können.[13]

In der Konsequenz kommt es zu einer impliziten Privatisierung politischer Selbstbestimmung: Ungleich verteilte soziale und ökonomische Verhältnisse werden nicht als objektive Herrschaftsstrukturen, die das Handeln von

12 Vgl. zu den destruktiven Konsequenzen eines solchen Handlungsverständnisses Mohrmann 2015: 196.

13 Dasselbe Problem einer ethischen Überlastung der Subjekte wird häufig durch kryptotheologische Befreiungsfiguren adressiert, die Derrida auf den Nenner der »Erwartung eines Messianischen ohne Messianismus« (2003: 208) bringt, der sich aus praktischer Perspektive als wenig plausibel erweist (vgl. Flügel-Martinsen 2008: 136 f.). Zu einer Kritik zur damit einhergehenden Konfusion zwischen Politischem und Religiösem vgl. Wallat 2010: 309, für eine genealogische Rekonstruktion der Engführung von christlicher Metaphysik und politischer Ordnung, vgl. Lefort 1999.

Subjekten bestimmen und einschränken können, analysiert und kritisiert. So entsteht ein ethischer Schuldzusammenhang, der diese Verhältnisse unwillentlich stabilisiert. In Adornos Formulierung:

> Ohnehin definiert es die heute herrschende Ideologie, daß die Menschen, je mehr sie objektiven Konstellationen ausgeliefert sind, über die sie nichts vermögen oder über die sie nichts zu vermögen glauben, desto mehr dies Unvermögen subjektivieren. Nach der Phrase, es käme allein auf den Menschen an, schieben sie alles den Menschen zu, was an den Verhältnissen liegt, wodurch dann wieder die Verhältnisse unbehelligt bleiben. (Adorno 1977c: 559)

So wird der demokratietheoretische Maßstab radikaler Zukunftsoffenheit auf die bewusstseins- und handlungstheoretische Ebene einzelner Subjekte begrenzt, was eine »abstrakte ethische Theorie« zum Resultat hat, »deren politische Konsequenzen [...] im nahezu luftleeren Raum schweben« (Jörke 2015: 260). Als Exempel dieser Argumentationstradition bezeugt Badious »rigorose und kompromisslose Ethik des Unbedingten« (Marchart 2010: 38) die methodischen Konsequenzen der radikalen Abwendung von der marxistischen Kritik der politischen Ökonomie, welche die postfundamentalistische Theoriebildung insgesamt prägt.

2.5.3 *(iii) Lefort und Gauchet – Defätistische Demokratie und das Problem der Alternativlosigkeit*

Rancière ist ein besonders radikaler Vertreter einer (a) postfundamentalistischen Subjektivierungstheorie, dessen Argumentation den geringen Stellenwert einer (b) ordnungstheoretischen Untersuchung demokratischer Praxis exemplarisch bezeugt. Folgt man seiner Bestimmung politischer Differenz, operiert die Seite der Politik und damit jede politische Ordnung stets gleich: Sie nimmt eine konkrete Form an, die sie von der unbestimmten Formlosigkeit des Politischen unterscheidet, indem sie sich als Ordnung einer festgelegten »Teilung« und »Verteilung« verwirklicht, die immer neue Ungleichheiten und Hierarchien hervorbringt (2014: 51; dazu Menke 2015: 389). Es kann daher nicht überraschen, dass Rancière keine Theorie politischer Ordnungsbildung vorlegt. Die Frage nach der objektiven Verfasstheit einer konkreten politischen Ordnung stellt sich aus seiner Perspektive einer ethisch operierenden Demokratietheorie gar nicht erst. Wo davon ausgegangen wird, dass jede politische Ordnung gleichermaßen auf die Verstetigung und Institutionalisierung von Politik ausgerichtet ist, gibt es keinen Grund, zwischen unterschiedlichen Ordnungen zu unterschieden – es

gilt, alle gleichermaßen abzulehnen (vgl. Richter 2019: 666).[14] Rancière hält zwar fest, dass daraus nicht die »nihilistische Schlussfolgerung [zu] ziehen [sei], dass die eine so gut ist wie die andere« (2014: 42). Es gäbe schließlich bessere und schlechtere politische Ordnungen. Eine gelingende Ordnung, die sich in produktiver Weise auf ihr Gegenteil, das Politische, bezieht, kann es für Rancière aber aus begrifflichen Gründen nicht geben.[15] Dass gewisse politische Ordnungen besser sind, bedeutet daher nichts anderes, als dass sie häufiger durch das Politische unterbrochen werden.[16] In der Folge erweist sich das bereits (i) diagnostizierte Problem einer normativen Überformung des Politischen auf unintendierte Weise als ahistorisch und unterkomplex:

14 In Rancières Jargon fällt dieses Argument unter die Kritik der »Para-Politik«, die seit Aristoteles versucht, den politischen Streit durch Institutionalisierung und Prozessualisierung innerhalb einer politischen Ordnung zu verstetigen. Solche Institutionalisierungen müssen gemäß Rancière scheitern, da sie dem Politischen die Kraft radikaler Veränderung rauben (vgl. 2014: 81–92).

15 Auch Badiou kritisiert das mangelnde Interesse an der Frage politischer Ordnungsbildung: Er kritisiert, dass sich Rancières Denken durch eine tragische Grundstruktur auszeichne, der er eine paradigmatische Bedeutung für das moderne Verständnis politischer Transformation zuweist. Für Rancière resultiere politische Selbstbestimmung stets in einem »reversal« des Politischen in eine immer gleich disziplinierende Politik. Die ängstliche Logik dieses binär operierenden »reversal« verstellt sich gemäß Badiou der Möglichkeit des radikal Neuen (Badiou 2009b: 167; vgl. Menke 2015: 390). Demgegenüber postuliert Badiou die Etablierung einer anderen Ordnung, die nicht mehr nur besser ist als die vorherige, sondern insofern gänzlich neu, als sie sich in anderer Weise auf ihre Voraussetzung der Negativität des Politischen bezieht. Dass Badiou Rancières reformistisches Verständnis politischer Transformation in seiner Kritik als tragisch ausweist, ist mehr als eine Metapher: Im Unterschied zur Argumentation der folgenden Kapitel, in der die Homologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung auf Grundlage der Hegelschen Geistphilosophie erläutert wird, stützt Badiou sich auf die Antigone-Deutung Hölderlins, um das formalistische Transformationsverständnis Rancières zu kritisieren (vgl. Badiou 2009b: 162–168). Mit Blick auf die Unterscheidung der Konzeption des Neuen bei Sophokles und Aischylos beschreibt er eine ordnungstheoretische Differenz, die ich nicht ganz gleich, aber in ähnlicher Stoßrichtung anhand der Hegelschen Unterscheidung zwischen Tragödie und Komödie ausführe, vgl. Teil IV. Es ist bemerkenswert, dass Badiou trotz dieser überzeugenden Kritik an seinem subjekttheoretischen Paradigma festhält und ebenfalls kein anderes Ordnungsmodell entwickelt.

16 Wo man bei einer binären, ontologischen Attestierung politischer Differenz stehen bleibt, ohne sich der Frage nach der Möglichkeit ihres gelingenden Vollzugs anzunehmen, ergibt sich auch das Problem einer schlechten Unendlichkeit, das De Man folgendermaßen beschreibt: »Wie jeder bezeugen kann, der einmal in einer Drehtür festgesessen hat, ist dieser Zustand höchst unbehaglich, und das gilt für unseren Fall erst recht, da dieses Karussell in der Lage ist, sich immer schneller zu drehen, und seine Kreise in Wirklichkeit nicht sukzessiv, sondern simultan zieht. Mit einem Unterscheidungssystem, das auf zwei Klassifikationsmöglichkeiten beruht, von denen sowohl keine als auch beide zugleich zutreffen, lässt sich wohl kaum viel anfangen« (1993: 134).

Weil das Politische als Kraft progressiver Transformation beschrieben, die objektive Ordnung der Politik dagegen prinzipiell als unterdrückend dargestellt wird, geht der Blick auf die historisch unterschiedlich geordnete Vollzüge politischer Differenz verlustig (vgl. Abbas 2019: 392). Der ontologische Turn, unter dessen Nenner die postfundamentalistische Theoriebildung steht, resultiert in einem einseitigen Fokus auf der (a) subjekttheoretischen Begründung politischer Differenz, wodurch die (b) Frage der historischen Verschiedenheit ihrer praktischen Vollzüge in den Hintergrund rückt.

Die starke Konjunktur demokratischer Subjektivitätstheorien hat eine kritische Analyse der unterschiedlichen Weisen, wie politische Ordnungen das Handeln dieser Subjekte prägen, hervorbringen und regulieren, verstellt. Wenn es das Ziel einer postfundamentalistischen Theoriebildung ist, konkrete politische Transformationsprozesse zu erklären und das Versprechen demokratischer Selbstregierung ernst zu nehmen, bedarf es jedoch eines demokratischen Ordnungsbegriffs, der über eine prinzipielle Ablehnung sämtlicher Ordnung hinausgeht und sich der von Adorno gestellten Aufgabe der Schaffung einer »menschenwürdige[n] Ordnung [...] ohne Gewalt« annimmt. Anders als die Vielzahl an pejorativen Ordnungsbeschreibungen suggerieren, die eine Abwehr gegen sämtliche Formen politischer Verbindlichkeit zum Ausdruck bringen und dadurch ein unterkomplexes Ordnungsverständnis befördern (vgl. Richter 2019: 658), erweist sich die demokratietheoretische Frage nach der Bildung einer gelingenden politischen Ordnung, die sich affirmativ auf das Politische als ihr Anderes bezieht, als die eigentlich entscheidende: Denn um verschiedene Praktiken der politischen Selbstbestimmung begrifflich unterscheiden zu können, muss bei der Frage der Verfasstheit der politischen Ordnungen angesetzt werden, in die der historisch konkrete Vollzug politischer Differenz eingetragen ist.

Lefort und Gauchet gehören zu den wenigen, die sich dieser theoretischen Aufgabe angenommen und den Fokus der Untersuchung politischer Differenz von der Begründung des Politischen und einer darauf aufbauenden Subjekttheorie auf die Erschließung ihres praktischen Vollzugs in der Ordnung der Politik zurückverschoben haben (vgl. Oppelt 2019: 351). In kritischer Absicht wenden sie sich gegen einen begrifflichen Kurzschluss sämtlicher politischer Ordnungen – »Anstatt das Risiko eines Urteils auf sich zu nehmen, verliert man den Sinn für den Unterschied zwischen den Gesellschaftsformen« (Lefort 1990: 286) –, indem sie zwischen zwei Ordnungsmodellen unterscheiden: dem totalitären und dem demokratischen. Im Unterschied zum totalitären Modell zeichnet sich das demokratische Modell für Lefort und Gauchet dadurch aus, dass der ontologisch leere Ort der Macht nicht nur theoretisch leer bleibt, sondern auch praktisch

durch entsprechende Institutionen und Prozesse freigehalten wird. Eine so verstandene, demokratische Praxis des Offenhaltens der Macht sehen die beiden durch das »System des allgemeinen Wahlrechts« (Lefort/Gauchet 1990: 105), d. h. im Parlamentarismus der liberalen Demokratien des Westens gewährleistet.

> Demnach besteht zwischen den Bewerbern um die Repräsentation des Volkes ein offener Wettbewerb, der aber nur unter der Bedingung wirksam ist, daß sie in gleicher Weise über die Meinungs- und Organisationsfreiheit verfügen. (Lefort/Gauchet 1990: 106)

Wahlen sind für Lefort und Gauchet auch deshalb ordnungstheoretischer Ausdruck der postfundamentalistischen Logik einer demokratischen Zukunftsoffenheit, weil die Besetzung der Macht einem objektiven Verfahren unterworfen wird, das neben der Hervorbringung und Legitimation demokratischer Herrschaft auch die zeitliche Dauer derselben institutionalisiert (vgl. Trautmann 2020: 327). Die Krux dieser Definition demokratischer Ordnungsbildung liegt in der formulierten Bedingung einer gleichen Meinungs- und Organisationsfreiheit. Obschon diese Bedingung in den liberalen Demokratien des Westens formal als weitgehend erfüllt betrachtet werden kann, zeigt der Diskurs zu Phänomenen der Postdemokratie von Crouch (2004) bis Rancière (2014) und zur Zunahme an Autoritarismus im letzten Jahrzehnt (vgl. u. a. Honig 2021; Fraser 2017; Shaw 2022), dass die formale Erfüllung dieser Bedingung nicht unmittelbar, wie von Lefort und Gauchet suggeriert, in der praktischen Offenhaltung des Orts der Macht resultiert (vgl. dazu Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen/Nonhoff 2019: 476).[17] In liberalen Demokratien finden zwar Wahlen statt, sie verkommen aber, wie Crouch festhält, zunehmend zu einem »spectacle, managed by rival teams of professionals expert in the techniques of persuasion« (2004: 4).[18]

17 Siehe dazu Althussers Kritik am liberalen Parlamentarismus, von dem Lefort und Gauchet sich dezidiert abgrenzen: Liberale Politik erschöpft sich gemäß Althusser in der bloßen »Ideologie der ›*Freiheit*‹ und ›*Gleichheit*‹ des wählenden Individuums« (1977: 159, vgl. Trautmann 2020: 327). Badiou führt die Hinwendung Leforts zur liberalen Demokratie denn auch auf den Bruch mit dem Marxismus zurück: »Dieser Modus der Reflexion der historischen Zerstörung des Marxismus läuft darauf hinaus, reaktiv die Tugenden der parlamentarischen Demokratie als verbesserungsfähige, aber wesentlich gute Form des Staates zu denken« (Badiou 2010: 60, vgl. dazu auch Badiou 2012).

18 Am Beispiel Crouchs (v. a. 2004: 7; 22) zeigt sich allerdings auch eine problematische nostalgische Tendenz des postdemokratischen Diskurses. Immer wieder verfängt er sich in der Suggestion, dass es in der Nachkriegszeit der *trente glorieuses* eine gelingende liberale Demokratie gegeben habe.

Von Berlusconi über Trump bis Bolsonaro ist der postdemokratische »Albtraum der Gesellschaft als Talkshow im nachmittäglichen Privatfernsehen« (Rebentisch 2014: 371) bittere Realität geworden.

Um diese Diagnose einer zunehmend postdemokratischen »Verwaltung der Notwendigkeit« (Rancière 2014: 122) angemessen einordnen zu können, bedürfte es einer Theorie politischer Ordnungsbildung, die zwischen mehr als zwei Modellen politischer Differenzvollzüge unterscheiden kann und es vermag, den Umschlag von Lefort und Gauchets liberaldemokratischem Ideal zur postdemokratischen Gegenwart zu erklären. Denn indem Lefort und Gauchet politische Ordnungen nur zwischen Demokratie und Nicht-Demokratie (Totalitarismus) unterscheiden, erklären sie den gegenwärtigen politischen Liberalismus de facto zur einzig möglichen demokratischen Ordnung (vgl. Bech Dyrberg 2009). Trotz Beteuerungen, dass die liberale Demokratie sich als historische Ordnung von ahistorischen Totalitarismen unterscheide, wird das demokratische Ordnungsmodell des politischen Liberalismus dadurch enthistorisiert: Es wird als *die* demokratische Ordnung skizziert, statt als *eine* demokratische Ordnung anerkannt zu werden, die prinzipiell auch durch eine andere demokratische Ordnung überwunden und ersetzt werden könnte. So wird der politische Liberalismus implizit zum ordnungstheoretischen Endpunkt der Geschichte verklärt.[19]

2.6 *Gelingende demokratische Ordnungsbildung*

Die postfundamentalistische Theoriebildung überzeugt durch ihre ontologische Begründung politischer Differenz, die nicht nur die strukturkonservative Methodik rationalistischer Demokratietheorien offenlegt, sondern auch Defizite in orthodox marxistischen Diskursen adressiert. Ihrer Argumentation liegt die Negativität des Politischen zugrunde, das als Rekurs auf eine prinzipiell unerreichbare Andersheit zu verstehen ist, auf die Annahme einer unendlichen Potentialität, die gemacht werden muss, um die Menschheitsgeschichte in einem anspruchsvollen, nicht-teleologischen Sinne als Geschichte

19 Diese Debatte wurde insbesondere mit Blick auf Fukuyamas *The End of History and the last Man* (1992) geführt, der seine Position jedoch mittlerweile (2017) korrigiert hat (vgl. dazu auch Crouch 2004: 3). Gleichwohl muss dieser Position – bei Lefort/Gauchet, wie beim frühen Fukuyama – zugestanden werden, »dass die Idee eines Endes der Geschichte, ganz wie auch die Vorstellung vom Kapitalismus als letzter, sich selbst perpetuierender Entwicklungsstufe, keineswegs bedeuten will, dass ›nichts mehr passiert‹, sondern nur, dass nichts *grundlegend neues* mehr passiert – dass alles, was sich erneuert, zugleich nicht über den Rahmen des Bestehenden hinausgeht« (Löschenkohl 2018: 34).

politischer Veränderung denken zu können. So eröffnen radikale Demokratietheorien den Blick auf die unüberwindbare Leerstelle im Prozess der politischen Weltgestaltung und den temporären Charakter sämtlicher politischer Begründungen, Regeln und Gesetzte. Die Diskussion der drei genannten Problemfelder zeigt allerdings, dass der methodische Horizont der ontologischen Attestation politischer Differenz eine einseitig subjekttheoretische Erschließung demokratischer Praxis nahelegt, welche die ordnungstheoretische Frage nach einem gelingenden Vollzug politischer Differenz verstellt.

Ziel der folgenden Kapitel ist es, das ontologische Argument einer unüberwindbaren Differenz zwischen Politik und dem Politischen aus der postfundamentalistischen Demokratietheorie zu übernehmen, den Fokus der Untersuchung jedoch auf (b) die Verschiedenheit unterschiedlich geordneter Modi ihres Vollzugs und der Möglichkeit seines demokratischen Gelingens zu verschieben. In diesem Sinne gilt es, die drei diagnostizierten Defizite radikaldemokratischer Theoriebildung zu adressieren und eine postfundamentalistische Theorie demokratischer Ordnungsbildung zu entwickeln.

Dafür bedarf es (i) eines neuen Begriffs demokratischen Gelingens, dessen Normativität sich in Abgrenzung von Rancière nicht auf die formale Affirmation quantitativer Veränderung begrenzt. Da ein angemessenes Verständnis demokratischer Normativität keinen äußerlichen, metaphysisch deduzierten Maßstab ansetzen kann, der eine implizite transhistorische Geltung beanspruchen würde, besteht die Aufgabe darin, einen inhärent selbstreflexiven Maßstab demokratischen Gelingens zu definieren, auf dessen Grundlage regressive Entwicklungen eingeordnet und kritisiert werden können.

(ii) Wo dieser Maßstab angesetzt wird, bedarf er einer ordnungstheoretischen Anwendung, die sich nicht auf den Bereich der politischen Ethik begrenzt. Was bei Badiou verloren geht, ist der gesellschaftliche Charakter subjektiver Befähigung: Statt bei schon befähigten Subjekten anzusetzen, muss der Prozess ihrer Befähigung als ein politischer in den Blick genommen werden.[20] Es bedarf einer Analyse der unterschiedlichen Weisen, wie Subjekte politisch befähigt werden, einer Kritik der politischen Ordnungsverhältnisse, die ihr Handeln reguliert. Eine solche Kritik impliziert nicht, dass Subjekte als bloße Struktureffekte verstanden würden. Ziel muss es vielmehr sein, die Möglichkeiten politischen Handelns im Zusammenspiel beider Seiten zu begreifen. So ist Badiou darin zuzustimmen, dass es zur politischen Subjektivierung immer auch einer ethischen Arbeit am eigenen Selbst bedarf,

20 Rancière (2007) versucht sich dieser Problematik durch den Appell an eine gleichheitlichere Bildungspraxis anzunehmen. Die beschriebene Überlastung einzelner Subjekte verschiebt sich darin jedoch nur auf die Figur des unwissenden Lehrmeisters.

die die Erfahrung politischer Ereignisse ernst nimmt. Es ist aber genauso Aufgabe einer kritischen politischen Philosophie, die historisch konkreten Herrschaftsstrukturen zu analysieren, die eine selbstbestimmte Organisation dieser politisch-ethischen Arbeit verhindern (vgl. Hirsch 2010: 362).[21] Die Bestimmung demokratischer Ordnungsbildung muss daher mit einer Kritik an objektiven Herrschaftsverhältnissen einhergehen. Für das einzelne Subjekt folgt aus dieser Verschiebung von subjekttheoretischen Fragestellungen auf die Analyse objektiver Institutionen und Prozesse der politischen Selbstbestimmung, dass es von der Bürde politischer Verantwortung entlastet und ihm das Recht auf vorübergehende Phasen apolitischer Passivität zugestanden wird.

(iii) Angesichts der schwerwiegenden Krisen westlicher Demokratien und ihrer zunehmenden Erosion in Postdemokratien kann sich ein anspruchsvoller Begriff gelingender demokratischer Ordnungsbildung nicht in der Verteidigung der historischen Gegenwart des politischen Liberalismus erschöpfen. Die Überwindung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, die eine gleichermaßen freie und selbstbestimmte politische Subjektivierung der demokratischen Teilhabe aller gegenwärtig verstellen, muss als – bedingende, nicht hinlängliche – Voraussetzung ihrer praktischen Realisierung begriffen werden.

Dem steht der postfundamentalistische Unwillen im Weg, objektive Herrschaftsverhältnisse zu analysieren, die durch Prozesse liberaler Ordnungsbildung hervorgebracht und stabilisiert werden. Weil sie sämtliche kulturellen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse als sich permanent verändernde Koordinaten des demokratischen Kampfes um politische Hegemonie begreifen, kommt es zu einer Ausblendung der Permanenz herrschaftsförmiger Struktureffekte der liberalen Ordnungsbildung, welche eine gelingende politische Subjektivierungspraxis verhindern (vgl. Jörke 2004: 181). Die formale Normativität postfundamentalistischer Theorieansätze operiert nur als quantitativer Maßstab der Veränderung innerhalb liberaler Ordnungen, was die Frage nach den Beschränkungen »demokratischer Spielräume« auf Ebene der liberalen »Architektur« (Vogl 2015: 235) ihrer Ordnungsbildung verstellt.[22] Um diese Beschränkungen und Herr-

21 Dies bedeutet nicht, dass die Analyseebene der politisch-ethischen Arbeit am eigenen Selbst nachrangig wäre (vgl. dazu Raimondi 2019: 632). Da sich der Forschungsstand zu materialistischen Theorien der Psyche in den letzten zwei Jahrzehnten stark weiterentwickelt hat (vgl. exemplarisch Menke; Rebentisch 2012), liegt der Fokus im Folgenden auf der – bis dato weit weniger prominenten – Schärfung eines angemessenen Ordnungsbegriffs, der kritische Subjektivitätstheorien durch eine Theorie gelingender demokratischer Ordnungsbildung produktiv ergänzen soll.

22 Ausgehend vom postfundamentalistischen Diktum, dass nicht ausschlaggebend ist, »worum gekämpft wird, […] sondern allein, dass gekämpft wird« (Wallat 2010: 281) stellt sich

schaftsstrukturen zu überwinden, bedarf es einer demokratischen Ordnungsbildung anderer Art.

Für die politische Theoriebildung folgt daraus, dass in systematischer Hinsicht zwischen verschiedenen Modellen des ordnungstheoretischen Vollzugs politischer Differenz unterschieden werden muss. Nur so kann die Perspektive auf eine historisch noch ausstehende demokratische Ordnung als mögliche Alternative gegenüber der gegenwärtigen Ordnung des politischen Liberalismus erscheinen. Es gilt zu erschließen, was in unterschiedlichen Ordnungen zugelassene – das heißt ordnungsimmanent berechtigte politische Handlungen – sein können, und was sie überschreitende – revolutionäre Handlungen sind, welche die historische Etablierung einer neuen Ordnung erforderlich machen (vgl. Kap. 8.3). Zu diesem Zwecke wird im Folgenden ein Begriffsapparat politischer Differenzentfaltung entwickelt, der politische Ordnungen nicht mehr nur binär in Totalitarismen und Demokratien unterscheidet, sondern vier Modelle politischer Ordnungsbildung entwirft, deren Gelingen sich am normativen Maßstab der unterschiedlichen Selbstreflexivität ihres Vollzugs politischer Differenz misst.

Das begriffliche Instrumentarium für eine solche Ausführung der verschiedenen Vollzugsmodelle politischer Differenz findet sich, so die zentrale These dieses Buches, in der Hegelschen *Ästhetik*, genauer in seiner poetischen Gattungslehre. Aus den vier Gattungsordnungen des Epos, der Lyrik, der Tragödie und der Komödie lassen sich vier verschiedene Modelle politischer Differenzentfaltung extrahieren, die als Grundlage für eine radikale Theorie demokratische Ordnungsbildung dienen. Dies liegt daran, dass Hegels Gattungsordnungen sich nicht primär mit Blick auf das Auftreten politischer Konflikte, d. h. auf die ontologische Attestation politischer Differenz unterscheiden, sondern in der Art und Weise, wie diese Konflikte durch die vier verschiedenen Ordnungen praktisch prozessiert, d. h. anerkannt und berechtigt oder verleugnet und unterdrückt werden. Darin trägt Hegels Poetik Einsicht in die praktische Verschiedenheit möglicher Differenzvollzüge auf eine bemerkenswerte Weise Rechnung, die sich als anspruchsvolle, radikaldemokratische Ordnungstheorie des Dramas im Politischen ausführen lässt.

die Frage, warum gegenwärtige politische Kämpfe gegen ausbeuterische Arbeitsbedingungen, rassistische Diskriminierung und geschlechtsspezifische Unterdrückung nicht grundsätzlich überwunden werden können sollten. In etwas überspitzter Formulierung hat bereits Demirović darauf hingewiesen, dass aufgrund der formalen Normativität postfundamentalistischer Ansätze »[z]u befürchten ist, dass radikale Demokratie ein Projekt ist, das, weil es nicht sagt, was es will außer Demokratie, zur Prolongation aller dieser Kämpfe auf Ewigkeit beitragt« (Demirović 2005: 67).

3 Die Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung

> The possible modernity of the tragic is a political question.
>
> (Badiou 2009b: 163)

Selbstbestimmte politische Veränderungsprozesse, so der Konsens postfundamentalistischer Demokratietheorien, beruhen auf Momenten der Störung, der Subversion und daran anschließenden Prozessen der Neuformierung, die sich als Ausdruck der Differenz von Politik und dem Politischen erschließen lassen. In Hegels Geistphilosophie, insbesondere in seiner Poetik, findet sich eine gleichermaßen grundlegende Differenzfigur zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung, deren Verhältnis unterschiedlich vollzogen werden kann. So beschreiben die poetologischen Gattungen, von Epos und Lyrik über das Drama bis zu den dramatischen Subgattungen der Tragödie und Komödie unterschiedliche Modelle des Umgangs mit auftretenden Differenzen zwischen einem potentiell widerständigen, subjektiv freien Empfinden und den objektiven Verhältnissen, Normen und Gesetzen der geltenden Ordnung. Das gattungstheoretische System poetologischer Differenzvollzüge, so die zentrale These der folgenden Überlegungen, lässt sich als Entwicklungsfolge unterschiedlicher Modelle der *geordneten* Entfaltung politischer Differenz ausdeuten, wobei der Hegelsche Gattungsbegriff insofern als Gattungs*ordnungs*begriff zu verstehen ist, als »die widersprechende Substantialität der einzelnen Momente« der Einheit der jeweiligen Gattung »unterworfen ist, worin die Inkonsequenz und Zufälligkeit [des] Tuns sich ordnet und das Spiel [der] Handlungen seinen Ernst und Wert […] erhält« (PhG 533).[1] Bei

1 Dass gerade die Poetik als jenes ästhetische Feld begriffen werden kann, in dem verschiedenste Kunstwerke, die für sich stehend immer besonders sind, durch eine allgemeine Gattungslehre erschlossen werden können, sieht Hegel dadurch begründet, dass »die Dichtkunst die unterschiedenen Weisen der Kunstproduktion überhaupt zu ihrer bestimmten Form« hat und ihre Begriffe daher auf »dem allgemeinen Begriffe des künstlerischen Darstellens« fußen. Für Hegel erweist sich die Dichtkunst als höchste künstlerische Praxis, als »Totalität der Kunst« (ÄIII 321), weil ihre philosophische Reflexion die Entwicklung einer Gattungslehre ermöglicht, die den Anspruch erheben kann, sämtliche Kunst in ihren Begriffen fassen und systematisieren zu können.

den verschiedenen Gattungen handelt es sich um verschiedene Modelle der Ordnungsbildung, weil sie allesamt den geistigen Vollzug des Verhältnisses von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung auf jeweils unterschiedliche Weise ordnen.

Methodisch etabliert wird diese Parallelisierung von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung als Strukturhomologie, weil sie auf der entwicklungstheoretischen Bestimmung einer geistigen Stufenfolge beruht, in der die aufeinander folgenden Konfliktvollzugsmodelle miteinander korrespondieren. Hegels Poetik folgt der Logik einer Entwicklungsfolge hin zu immer mehr Selbstreflexivität: In den verschiedenen Gattungen wird das Prinzip subjektiver Freiheit auf unterschiedliche Weise mit der objektiven Ordnung vermittelt, wobei jede neue Stufe auf das strukturelle Scheitern der vorhergehenden reagiert. So werden nicht nur verschiedene Gattungen mit unterschiedlichen politischen Ordnungsmodelle verglichen, sondern auch der Zusammenhang untersucht, in dem sie dabei zueinander stehen. Brisant wird die Parallelisierung der poetologischer Gattungslehre mit postfundamentalistischen Vermittlungsfiguren politischer Differenz im Hinblick auf Hegels Ausdifferenzierung des Dramas in zwei Untergattungen: Tragödie und Komödie. Im Anschluss an seine ideengeschichtlich stark rezipierte Würdigung der Tragödie folgen die weit weniger bekannten Ausführungen zur Komödie, die Hegel zum »Gipfelpunkt« (ÄIII 538) der *Ästhetik* erklärt. Er hält fest, dass beide Gattungen gleichermaßen dramatisch sind, sich jedoch im Vollzug ihrer Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung unterscheiden: Während in der Tragödie letztlich immer das Prinzip objektiver Ordnung obsiegt und »ewige Gerechtigkeit« waltet, zeichnet sich die Komödie durch eine ordentlich berechtigte Praxis subjektiver Freiheit aus, in der die Einzelnen eine »frei in sich selbst sich geistig bewegende absolute Subjektivität [hervorbringen; *LH*], die, in sich befriedigt, sich nicht mehr mit dem Objektiven […] einigt« (ÄIII 527).

Hegels Unterscheidung des Dramas in Tragödie und Komödie zeigt, dass die postfundamentalistische Unterscheidung des Vollzugs politischer Differenz in nur zwei Ordnungsmodelle, der totalitaristisch-epischen Verleugnung derselben einerseits und ihre dramatisch-demokratische Anerkennung andererseits, zu kurz greift. Ausgehend von Hegels innerdramatischer Differenzierung zwischen Tragödie und Komödie muss auch auf demokratieimmanenter Ebene zwischen zwei Ordnungsbildungsmodellen unterschieden werden: Zwischen der strukturell tragischen Handlungsordnung des politischen Liberalismus der Gegenwart und einer selbstreflexiven Demokratie nach dem Modell der Komödie. So verstanden, eröffnet eine politische Lektüre der Hegelschen Gattungslehre die Perspektive auf ein praktisch noch aus-

stehendes Modell demokratischer Ordnungsbildung, als dessen normativer Maßstab die Gattungsordnung der Komödie mobilisiert werden kann – so wie die Tragödie in der Moderne eine politische ist, kann die Möglichkeit einer strukturell komischen Zukunft nur politisch verstanden werden.

3.1 Eine postfundamentalistische Perspektive auf die Philosophie Hegels

Die Verwandtschaft, in der die Frage nach der Verfasstheit politischer Ordnungsbildung und die poetische Gattungslehre in Hegels Philosophie zueinander stehen, offenbart sich auf augenscheinlichste Weise in Hegels freier Applikation eines dramatischen Vokabulars auf nahezu sämtliche Bereiche seiner praktischen Philosophie (vgl. dazu Szondi 1980: 289): In der *Phänomenologie* fällt der politische Begriff des Demos genau einmal – dort, wo Hegel die politische Dimension der Komödie ausführt (PhG 541). Auch in der *Ästhetik* erläutert Hegel seine Kritik an der Demokratie, indem er diese als fehlgeleitete Komödie diskreditiert (ÄIII 527). In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* wiederum gibt er den Untergang des römischen Reiches als politische Erzählung einer historischen Tragödie wieder. Indem er von der Tragödie nicht länger als antiker Kunstform, sondern als geschichtlicher Wirklichkeit spricht, evoziert er eine tiefgreifende Verquickung von Poetik und Politik, die in der Zitierung Napoleons kumuliert, der zu Goethe gesagt haben soll, dass sich die neue von der alten Tragödie,

> wesentlich dadurch unterscheide, dass wir kein Schicksal mehr hätten, dem die Menschen unterlägen, und dass an die Stelle des alten Fatums die Politik getreten sei. Diese müsse somit als das neuere Schicksal für die Tragödie gebraucht werden, als die unwiderstehliche Gewalt der Umstände, der die Individualität sich zu beugen habe. (VG 339)

Die metaphorische Anwendung eines poetologischen Vokabulars auf nachantike Politik und die korrespondierende Dichte an politischen Beispielen in der Gattungslehre sind keine Zufälle, sondern Symptome eines tiefergreifenden Zusammenhangs. Sie illustrieren und plausibilisieren die von Hegel selbst nicht ausgeführte These einer begrifflichen Wesensverwandtschaft von moderner Politik und antikem Drama, ohne diese jedoch bereits zu begründen. Da die philosophische Aussagekraft einer exegetischen Attestierung der auffälligen Häufigkeit solcher Verschränkungen begrenzt bleibt, steht ihre philologische Erläuterung nicht im Vordergrund der folgenden Argumentation. Vielmehr gilt es, das Verhältnis von poetischer Gattungslehre und

politischer Ordnungsbildung systematisch zu erschließen und die Vielzahl an metaphorischen Verbindungen als Resultat eines ordnungstheoretischen Entsprechungsverhältnisses begreifbar zu machen. Hegels spekulativer Methode folgend, wird das Verhältnis von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung nicht aus ideengeschichtlicher, kunsthistorischer oder literaturwissenschaftlicher Empirie abgelesen, sondern aus den jeweiligen Gattungsbegriffen selbst zu einer poetologischen Theorie politischer Ordnung ausgebildet.[2] Nicht die politische Wiederholung inhaltlicher Motive, Figuren oder Szenen aus dramatischen Werken, sondern die Formbestimmungen, die Hegel der Aushandlung auftretender Konflikte in den unterschiedlichen poetologischen Gattungen zuschreibt, stehen im Fokus des demokratietheoretischen Ordnungsvokabulars, das auf der begrifflichen Grundlage der Hegelschen Poetik entwickelt wird.

Dass ausgerechnet Hegels Poetik einen Ordnungsbegriff bereitstellt, der die konzeptuellen Herausforderungen der postfundamentalistischen Demokratietheorie adressieren kann, ist auch darauf zurückzuführen, dass sie sich – im Unterschied zu anderen Ästhetiken aus der Goethezeit –nicht durch die Postulierung eines Universalanspruchs, sondern durch das philosophische Interesse an der Vermittlung von Konkretem und Abstraktem, von Besonderem und Allgemeinem im Medium der Sinnlichkeit auszeichnet (vgl. Szondi 1980: 306).

Hegels Einsatz des Dramas stellt sich insofern als zentral heraus, als er den dramatischen Konflikt als »Kollision gleichberechtigter Mächte« (ÄIII 544) begreift, die sich nicht durch die Einrichtung einer übergeordneten Versöhnungsinstanz auflösen lässt. Im Unterschied zu demokratietheoretischen Ansätzen begründet Hegel das Auftreten dieser Differenz allerdings nicht ontologisch, sondern anthropologisch, indem er es an die Endlichkeit des Menschen koppelt. An zentraler Stelle zu Beginn der Poetik heißt es:

> So ist [die Poesie] die allgemeinste und ausgebreitetste Lehrerin des Menschengeschlechts gewesen und ist es noch. Denn Lehren und Lernen ist Wissen und Erfahren dessen, was *ist*. Sterne, Tiere, Pflanzen wissen und erfahren ihre Gesetzte nicht; der Mensch aber existiert erst dem Gesetze

2 Hegel beschreibt seine spekulative Methode selbst folgendermaßen: »[W]ir [sind] überhaupt nicht von den einzelnen Erscheinungen her bei dem allgemeinen Begriff der Sache angelangt, sondern haben umgekehrt aus dem Begriffe die Realität desselben zu entwickeln gesucht« (ÄIII 238). Nicht die Erscheinungen politischer Ordnungen in dramatischen Kunstwerken, sondern die unterschiedlichen Begriffe der poetologischen Gattungen sollen ordnungstheoretisch analysiert werden, um die politische Wirklichkeit moderner Ordnungsbildung zu erschließen.

seines Daseins gemäß, wenn er weiß, was er selbst und was um ihn her ist; er muss die Mächte kennen, die ihn treiben und lenken, und solch ein Wissen ist es, welches die Poesie in ihrer ersten substantiellen Form gibt. (ÄIII 239 f.)

Das »Gesetz seines Daseins«, so befremdlich diese Formulierung in einem demokratietheoretischen Kontext auch klingen mag, liegt in der unendlichen Endlichkeit des Menschen (vgl. Enz III 37 § 386Z; vgl. Kap. 7). Weil dramatische Konflikte zwischen Menschen auftreten und von Menschen ausgeführt werden, bleiben sie gemäß Hegel an die menschliche Endlichkeit gebunden, die eine widerspruchsfreie Wirklichkeit unmöglich macht: »[W]o Endlichkeit ist«, heißt es in der *Ästhetik*, »da bricht auch der Gegensatz und Widerspruch stets wieder von neuem durch« (ÄI 136). Für Hegel ist die Kollision sich widerstreitender Mächte zur Dramatik ihrer ewigen Wiederholung verdammt, weil weder die treibende Macht freier Subjekte noch diejenige der objektiven Ordnung eine Unendlichkeit für sich reklamieren kann. Jeder Versuch der endgültigen Überwindung oder Versöhnung auftretender Konflikte käme daher einer ideologischen Verleugnung menschlicher Endlichkeit und damit einem anthropologischen Selbstmissverständnis gleich. Dass die Poetik diese unendliche Endlichkeit des Menschen in ihren künstlerischen Formen auf paradigmatische Weise verhandelt, begründet ihre Homologie zu postfundamentalistischen Ausführungen politischer Differenz.

Für Hegel bezeugen die Endlichkeit des Menschen und die daraus erwachsenden Konflikte jene unhintergehbare Negativität – in Pippins Worten »the heart of the heartland in Hegelianism« (2008: 53) –, die in der postfundamentalistischen Tradition als leerer Ort der Macht konzeptualisiert wird. Rezeptionen von Butler (1993) bis Nancy (2002) referieren auf die konstitutive Offenheit der Hegelschen Methode, die sich durch das beharrliche Hindurcharbeiten immer wieder neu auftretender Negativitäten auszeichnet: »In this sense, the philosophical attitude it implies – described almost as a cliché, and certainly not often heard of with respect to Hegel – is non-foundational« (Pulkinnen 2010: 28). Hegels Poetik erweist sich insofern als postfundamentalistische Theoriebildung *avant la lettre,* als er mit gegenwärtigen Demokratietheorien die Prämisse einer irreduziblen Differenz teilt, die sich im Drama bzw. der Demokratie offen manifestiert. Es ist der (immer wieder scheiternde) Versuch der praktischen Vermittlung dieser zwei Prinzipien, der die Entwicklung der poetologischen Stufenfolge motiviert und die differenztheoretische Grundstruktur der Hegelschen Geistphilosophie offenlegt. Epos, Lyrik, Tragödie und Komödie erweisen sich als unterschiedliche begriffliche Modelle politischer Differenzbewältigung. In aller Kürze lautet

die ideengeschichtliche These, dass Hegels geistphilosophische Ausführung der Antinomie von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung, die in dramatischen Konflikten immer wieder aufs Neue ausgetragen wird, die ontologisch operierende Theoriebildung politischer Differenz antizipiert.[3]

Doch die im Drama dialektisch sich entfaltende Differenz zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung ist mehr als eine idealistische Vorgängerfigur politischer Differenz: Die ordnungstheoretischen Bestimmungen in Hegels Poetik erlauben es nicht nur, zwischen unterschiedlichen Vollzugsordnungsmodellen politischer Differenzentfaltung zu unterscheiden, sondern auf dieser Grundlage auch einen selbstreflexiven Gelingensbegriff demokratischer Ordnungsbildung zu formulieren. Die dialektische Entwicklung einer Gattung aus dem Scheitern der ihr vorausgehenden bleibt nicht bei einer affirmativen Konstatierung der darin operierenden Differenz stehen, sondern nimmt die unterschiedlichen praktischen Vollzüge dieser Bewegungen in den Blick.

Diesen methodischen Zug aufgreifend stellt sich die folgende Lektüre der Hegelschen Poetik gegen sämtliche Versuche, das Wesen der Politik als solches mit *einer* Gattung – ideengeschichtlich ist dies in der Regel die Tragödie (vgl. bspw. Heneghan 2021; Young 2013: 119) – kurzzuschließen oder politischen Fragen grundsätzlich mit der Geste eines distanzierten Spotts zu begegnen, der sich auf ein verkürztes Verständnis der vermeintlichen Versöhnungskraft der Komödie beruft (vgl. bspw. Critchley 1999). Es gilt, nicht einzelne Gattungen mit der Politik im Allgemeinen zu parallelisieren, sondern die Poetik insgesamt als konsekutive Gattungslehre zu begreifen, deren Verhältnisbestimmungen einer systematischen politischen Lektüre unterzogen werden.

Der Rückgriff auf die Hegelsche Terminologie subjektiver Freiheit zur Erklärung selbstbestimmter Praktiken, die aus der Negativität des Politischen erwachsen, gründet nicht in einer philosophischen Verlegenheit gegenüber der Begriffsgewalt des Hegelschen Systems. Er fußt vielmehr auf der Einsicht und Überzeugung, dass eine heuristische Anwendung von Hegels geistphilosophischer Terminologie reichhaltigere Ausführungen des Umgangs unterschiedlicherer politischer Ordnungen mit ihrer politischen Differenz ermöglicht als der Begriffsapparat postfundamentalistischer Theo-

3 Norman formuliert das Verhältnis postfundamentalistischer Differenztheorien zu Hegels Geistphilosophie am Beispiel Derridas folgendermaßen: »Whenever Derrida tries to run ahead of Hegel, he finds that Hegel is already there. (It is worth remembering Kierkegaard's cautionary remark: ›Those who have gone beyond Hegel are […] like country people who must always give their address as via a larger city; thus the address in this case must read – John Doe via Hegel.‹«) (2007: 328).

riebildung. Hegels poetologisches Vokabular erlaubt es, die praktische Frage nach der Möglichkeit gelingender politischer Ordnungsbildung vor dem Hintergrund einer formlos fortwirkenden Negativität in den Blick zu nehmen, die durch den einseitig ontologischen Fokus gegenwärtiger Demokratietheorien begrifflich verstellt wird. Dafür ist nicht Hegels eigene, tatsächlich in problematischer Weise idealistische Begründung der Dialektik von Subjekt und Objekt entscheidend (vgl. Kap. 7.5.1), sondern ihr begriffliches Potential für eine systematische Ausführung der Verfasstheit gelingender demokratischer Ordnungsbildung.

3.2 Whites Hegellektüre: Zwischen Ästhetik und politischer Geschichte

Dass Hegel seine differenztheoretischen Gedanken nicht in seiner Rechts- oder Geschichtsphilosophie, sondern in seiner Poetik ausführt, überrascht insofern, als diese nicht Teil seiner politischen Philosophie, sondern seiner Philosophie der schönen Künste ist. Mit Blick auf diese Ausgangslage schlägt Pinkard (vgl. 2017: 76) vor, die Tatsache, dass Hegel sich über seine gesamte praktische Philosophie hinweg eines dramatischen Vokabulars bedient, als Ausdruck seiner wesentlich ästhetischen Auffassung der politischen Geschichte zu begreifen.[4] Von derselben Prämisse ausgehend unternimmt White in seinem Monumentalwerk *Metahistory* (2014) den Versuch, Hegels *Ästhetik* für eine moderne Geschichtswissenschaft zu aktualisieren: »It is frequently not noted that Hegel dealt with history writing more fully in his *Encyclopedia* and his *Lectures on Aesthetics* than in his *Lectures on the Philosophy of History*« (White 2014: 85).[5] Das differenztheoretische Potential der Hegelschen Poetik verleitet White zur These, dass Hegel seine eigentliche Geschichtsphilosophie nicht (wie durch Titel, Form und Inhalt nahegelegt)

4 Ästhetisch begründete Geschichtsphilosophien waren zu Hegels Zeit verbreiteter als heute, was sich u. a. daran zeigt, wie nah seine Freunde und Zeitgenossen – Schiller in seinen Ausführungen über die »naive und sentimentale Dichtung« ([1795] 2002), Schlegel in seinen Reflexionen über Ironie und Moderne, Hölderlin in seinen Tragödienlektüren und Goethe in seinen Unterscheidungen zwischen Dramatik und Epik – Geschichte und Poesie zusammengelesen haben (vgl. dazu Szondi 1980: 276 f.).

5 Ähnlich argumentiert Rose, die die *Ästhetik* als Hegels »most ›sociological‹ work« (1981: 129) begreift. Weil Hegel darin »the formation and deformation of art, not of consciousness« zur Darstellung bringt, sprengt er den Rahmen einer reinen Philosophie der Künste. Die *Ästhetik* operiert ›soziologisch‹ bzw. geschichtsphilosophisch, weil »the history of this formation and deformation is presented from the standpoint of ethical life, of the collectivity, not from the subjective standpoint«. Daraus folgt gemäß Rose, dass nicht Kunstwerke, sondern die Entwicklung künstlerischer Formen im Zentrum der Hegelschen *Ästhetik* steht (1981: 130).

in den *Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie*, sondern in seinen Erläuterungen zum Drama in der *Ästhetik* als zukunftsoffene und damit in emphatischem Sinne demokratische verfasst habe.

White reformuliert die postfundamentalistische Einsicht in die politische Zukunftsoffenheit der Menschheitsgeschichte folgendermaßen: »[S]ince we exist *in* history, we can never know the final truth *about* history« (2014: 130). Daraus folgt allerdings nicht, dass die Einzelnen ihrem geschichtlichen Dasein vollkommen ausgeliefert wären und aufgrund ihrer historischen Situiertheit keine Aussagen über die Angemessenheit der herrschenden politischen Ordnung treffen oder die Möglichkeit ihrer Veränderung antizipieren könnten. Auch wo sie sich als geschichtlich verortete und sozialisierte Subjekte verstehen, bleibt die Möglichkeit, dass alles anders werden könnte, denkbar. Eine solche Imagination gelingt allerdings nicht, wo Subjekte versuchen, sich gänzlich jenseits ihrer Eingebundenheit in objektive Verhältnisse zu positionieren und das Andere in utopischer Manier vorwegzunehmen. Sie basiert gemäß White darauf, dass die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse und der geschichtliche Prozess ihrer politischen Entstehung vor dem Hintergrund einer spezifischen Perspektive begriffen wird: dem Drama.

White zufolge eröffnet eine Rückwendung auf die poetische Darstellung dramatischer Konflikte eine Ahnung von den möglichen Veränderungsprozessen, in denen diese resultieren könnten. Ohne den Anspruch einer politischen Prognose zu erheben, beleuchtet die poetologische Analyse gesellschaftliche Verhältnisse auf ihre politische Gestaltbarkeit und wirf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Neuformierung auf. Die dialektische Bewegung zwischen einer objektiv gegebenen, politischen Ordnung und einer davon abweichenden, widerständigen Freiheit begründet die historische Entwicklung in der politischen Wirklichkeit gleicher Weise, wie sie ihre Darstellung in den dramatischen Künsten motiviert. White erklärt den dramatischen Konflikt damit zum ästhetischen Modell geschichtlicher Transformation: »Dramatic action […] has precisely the same formal characteristics as historical action« (2014: 94). Indem er die dramatische Konfliktualität, die Hegel in der Poetik beschreibt, als konfliktuöses Movens historischer Entwicklung ausführt, setzt er die zukunftsoffene Politizität des dramatischen Konflikts an die Stelle eines teleologischen Endzweckes der Geschichte und erklärt dessen unüberwindbare Dramatik zum Schlüssel einer demokratisch gewendeten Geschichtsphilosophie nach Hegel: »In fact, Hegel not only historicized poetry and the Drama, he poeticized and dramatized history itself« (2014: 88).

Whites wegweisende Begründung der Formverwandtschaft von Dramatik und politischer Konfliktualität legt die methodischen Grundsteine meiner

heuristischen Lektüre der Hegelschen Poetik als demokratische Theorie politischer Ordnungsbildung. Seine geschichtswissenschaftliche Aktualisierung der Hegelschen Poetik überzeugt insofern, als sie die epistemischen Voraussetzungen einer postfundamentalistischen Ausführung der dramatischen Gattungen der Tragödie und Komödie ausweist und anzeigt, inwiefern sich politische Lektüren der Hegelschen *Ästhetik* von anderen philosophischen Ansätzen unterscheidet, die sich im Spannungsfeld zwischen Kunst und Politik positionieren.[6] Im Unterschied zu White, dessen Studie Hegels Gattungen subjekttheoretisch als unterschiedliche ethische Perspektiven auf den zukunftsoffenen Verlauf der politischen Geschichte deutet, liegt der Fokus der folgenden Lektüre auf einer ordnungstheoretischen Rekonstruktion der Hegelschen Poetik, in der die verschiedenen Gattungen als objektive Modelle politischer Ordnungsbildung ausgeführt werden.

3.3 *Die Probleme der Poetik in Hegels Gesamtsystem*

Dass das Verhältnis von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung in Hegels System unterbestimmt bleibt, ist kein Zufall. Für Hegel war die Poetik Teil seiner Philosophie der schönen Künste und damit in

6 Die wohl bekannteste Traditionslinie einer Engführung von Ästhetik und Politik geht auf Platon und Rousseau zurück: Einig sind sich beide Philosophen in ihrer Kritik der Theatrokratie, die sie als politische Regierungsordnung beschreiben, in der die Republik zu einer Theateraufführung verkommt (vgl. Lacou-Labarthe 2019: 39; 55). Ein solcher Verfall, so die geteilte Befürchtung, würde Egoismen Vorschub leisten und unreflektierte Leidenschaften befeuern, das Volk geriete außer Rand und Band. Rebentisch (2014) führt die reaktionären Züge dieser Kritik aus und zeigt, dass die politischen Folgen theatraler Regelbrüche nach dem ontologischen Turn politischer Differenz als Movens progressiver Transformationen affirmiert werden müssen: Es handelt sich nicht um einen Verfall, sondern um die Entfaltung politischer Differenz, die die Demokratie in Bewegung hält und die im Theater zu künstlerischer Darstellung kommt. In verwandter Argumentation beschreibt Rancière den politischen Prozess als »Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne« (2014: 38), deren sinnliche Konfiguration sich philosophisch über ein ästhetisches Vokabular erschließen lässt. Im Unterschied dazu ist es nicht Ziel dieser Arbeit, politische Fragestellungen mit ästhetischen Begriffen zu erläutern (vgl. dazu paradigmatisch Goffman 2003 sowie Egginton 2003) oder die Verwandtschaft der Kunstform des Theaters zu demokratischer Politik zu begründen, sondern die systematische Unterscheidung verschiedener poetischer Gattungen als Theorie unterschiedlicher Modelle politischer Ordnungsbildung auszuführen. Nicht der Aufbau der Theatersituation wird politisch rekonstruiert, sondern die Art und Weise, wie philosophisch zwischen verschiedenen Gattungsformen unterschieden wird und welche Schlüsse aus der selbstreflexiven Entwicklungslogik der Stufenfolge dieser Unterscheidungen für die Frage nach einer gelingenden demokratischen Ordnungsbildung gezogen werden können.

erster Linie Ort der Diskussion dramatischer Kunstwerke. Sie stattdessen als demokratische Ordnungstheorie auszulegen, bedeutet daher, sich in entscheidender Weise von Hegels Selbstverständnis abzuwenden. Es erfordert (i) eine Abgrenzung von Hegels ästhetischem Selbstverständnis der Poetik und dem damit verbundenen Werkinteresse. Infolgedessen muss die Poetik (ii) in anderer Weise ins System der Geistphilosophie eingetragen werden, als Hegel selbst dies tut, was durch (iii) philologische Herausforderungen erschwert wird, die mit einer Verwendung der *Ästhetik* als Primärtext einhergehen.

(i) Hegels Argumentation in der Poetik gliedert sich stets in zwei Schritte: Zuerst bestimmt er die Gattungsmerkmale mit Blick darauf, wie sich die besprochene Gattung von der vorherigen unterscheidet und in welcher Weise sie deren Scheitern verarbeitet. Er diskutiert, wie das Verhältnis von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung in der jeweiligen Gattungsordnung vollzogen wird, wie Sinn produziert, wie Begründungen gegeben werden und wie Praxis reguliert wird. Erst im zweiten Schritt interpretiert er antike Werke, deren ästhetisches Gelingen er anhand der entwickelten Gattungsbestimmungen beurteilt.

Die meisten Beispiele, anhand derer Hegel Poesie und Politik zusammenführt, sind in diesen interpretativen Lektüren zu finden. Das Hauptaugenmerk der Rezeption und Kritik der Hegelschen *Ästhetik* hat sich dementsprechend auf die Angemessenheit dieser Werkinterpretationen und der von Hegel daraus gezogenen Schlüsse fokussiert (vgl. exemplarisch Bohrer 2009). Die besondere Rolle der *Ästhetik* im Gesamtsystem der Hegelschen Geistphilosophie wird dabei oft dadurch begründet, dass ihm die Besprechung poetischer Werke eine gewisse Freiheit von seinem sonstigen ›Systemzwang‹ erlaubt habe. Tatsächlich sind Hegels Werkinterpretationen – mit Ausnahme der *Antigone* von Sophokles, in deren Rezeptionsgeschichte Hegels Deutung einen zentralen Stellenwert einnimmt – weitgehend unspektakulär. Weder haben sie den zeitgenössischen Diskurs maßgeblich beeinflusst noch neue Werke in diesen eingetragen (vgl. dazu Hilmer 1997: 4 f.; Titzmann 1978: 34). Es überrascht daher nicht, dass die *Ästhetik* zu den am schwächsten rezipierten Werken Hegels gehört (vgl. Schor 1996: 121 f.). Ihre Leistung besteht denn auch weniger in der kunstwissenschaftlichen Qualität der Werkinterpretationen, als im ersten, in der Rezeption oft vernachlässigten Schritt der »logischen Durchdringung des vorgefundenen Stoffes« (Hilmer 1997: 5).[7]

7 Hilmers Methode einer »interpretierenden Parallellektüre« (Hilmer 1997: 20) von *Ästhetik* und *Logik* ist methodisch instruktiv für meine Lektüre, weil sie die *Ästhetik* ins Gesamtsystem der Hegelschen Geistphilosophie einträgt. Im kritischen Ausgang von Paetzold, der eine »ästhetische Logizität« postuliert, indem er das »sinnliche Scheinen der Idee« in der *Logik* verankert, macht Hilmer es sich zur Aufgabe, durch eine begriffslogische Lesart der *Ästhetik*

Das philosophische Hauptinteresse liegt dementsprechend nicht in einer kritischen Aktualisierung der Hegelschen Auslegung klassischer Texte, die vom Epos der *Illias* über die Tragödien von Sophokles und Aischylos bis zu Aristophanes' Komödien reichen, sondern in einer ordnungstheoretischen Systematisierung der poetologischen Stufenfolge, die Hegels begriffliche Bestimmungen in den Vordergrund rückt. Anders als Aktualisierungen, die die *Ästhetik* Hegels Selbstverständnis folgend als »integrative Kunsttheorie« auslegen, die »das volle Phänomen der Kunst in der Interdependenz all seiner Wirklichkeitsaspekte im Blick halten« (Henrich 1992: 16) soll, verschiebt sich der untersuchte Gegenstand vom Gelingen der schönen Künste zum Gelingen demokratischer Ordnungsbildung. Daraus folgt, dass auf die Erörterung der kunstwissenschaftlichen Rezeption der Hegelschen *Ästhetik* weitgehend verzichtet wird. Ich verzichte ebenfalls darauf, die *Ästhetik* im Ganzen zu interpretieren und fokussiere einzig auf die »verhältnismäßig heterogene Partialtheorie« (Hilmer 1997: 3) der poetischen Gattungslehre. Denn eine ordnungstheoretische Lektüre der Poetik kann die Brisanz der Hegelschen Geistphilosophie für aktuelle demokratietheoretische Diskussionen ausweisen, während die Gattungslehre ihrerseits wenig an kunstwissenschaftlicher Brauchbarkeit verliert, wo sie, wie es Hilmer formuliert, von ihrer werkbezogenen »Patina unangebrachter Konkretheit befreit wird« (1997: 4).

(ii) Für Hegel ist die *Ästhetik* Philosophie der Kunst und die Kunst Ort der Selbstverständigung eines Gemeinwesens (vgl. Iber 2014: 11). Sie ist, wie Gethmann-Siefert das ästhetische Programm seiner Jenaer Zeit zusammenfasst: »Resultat und Selbstvergewisserung der zweiten, sittlichen Natur des Volkes« (1977: 127). Von diesem Verständnis zeugt auch die bereits zitierte Stelle zu Beginn der *Ästhetik*, in der Hegel die Poesie als »allgemeinste und ausgebreitetste Lehrerin des Menschengeschlechts ausweist« (ÄIII 239 f.). Bekanntlich weist Hegel dieser Reflexionsleistung der poetischen Künste einen spezifischen Ort in seinem Gesamtsystem geistiger Entwicklung zu, der in einer gewissen Spannung zu ihrer vermeintlichen Allgemeinheit steht: In der Kunst entwickelt sich gemäß Hegel die »Idee zur Realität« bzw. zu einer sinnlichen Existenz, weshalb er die schönen Künste zur Praxis einer sinnlichen Realisierung des Absoluten erklärt. Der metaphysische, auf den ersten Blick wenig anschlussfähige Beiklang dieser These hat dazu geführt,

die Reflexionsstrukturen der Kunst einzuordnen (in ähnliche Stoßrichtung vgl. auch De Vos 2005). Anders als Paetzold (1983: 201), dessen Studie vor allem darauf angelegt ist, Hegel vom Vorwurf eines heteronomen Rationalismus freizusprechen und aufzuzeigen, dass er die Künste nicht auf ihre epistemische Funktion reduziert, weitet Hilmer (1997: 11 f.) die spezifischen Bedeutungsstrukturen der *Ästhetik* auf sämtliche Kunstformen aus.

dass die Gattungslehre als Teil der *Ästhetik* meist nur eklektisch Anwendung und selten in ihrer systematischen, geistphilosophischen Bedeutung ausgelegt wurde (vgl. Gethmann-Siefert 1977: 128).[8]

Tatsächlich beschreibt diese scheinbar metaphysische Verortung der *Ästhetik* nur eine ihrer möglichen Integrationen ins geistphilosophische System, weil sich der exemplarische Wert, den Hegel der schönen Kunst für die Wirklichkeit zuschreibt, im Zuge seiner Werkgenese verändert hat. Der Versuch einer metaphysischen Einverleibung der Kunst ins philosophische System rückt in den späteren Schriften immer stärker in den Vordergrund, wodurch ihre anfänglich ausgewiesene, praktische Funktion gemeinschaftlicher Selbstverständigung zunehmend ausgeblendet wird. Indem Hegel die Kunst in der *Phänomenologie* als erste Form des absoluten Geistes bestimmt, wird ihre geistphilosophische Rolle auf die Realisierung des Absoluten im Medium der Sinnlichkeit, auf das »sinnliche Scheinen der Idee« fixiert. Im Zuge dessen verschiebt sich ihr exemplarischer Wert von einer gelingenden Praxis der Selbstvergewisserung und selbstbestimmten Gestaltung von Gemeinschaft zur sinnlichen Anschauung des Absoluten (vgl. Gethmann-Siefert 1977: 135).

Diese Entwicklung kulminiert in der berüchtigten These vom Ende der Kunst: Aufgrund ihrer Sinnlichkeit weist Hegel die Kunst als überkommene Wissensform der Vergangenheit aus, die hinter moderne – religiöse und philosophische – Maßstäbe geistiger Selbstverständigung zurückfällt. Demgegenüber behauptet diese Arbeit nicht nur, dass die Sinnlichkeit der Kunst weiterhin irreduzibler Bestandteil einer modernen Wissenspraxis gemeinschaftlicher Selbstverständigung ist, sondern auch, dass die Integration der *Ästhetik* in die Hegelsche Geistphilosophie auf eine andere Weise vollzogen werden kann. Der absolute Geist wird nicht länger als metaphysisch-idealistische Monstrosität skizziert, sondern als Figur einer selbstreflexiven Normativität rekonstruiert, die sich für die Frage nach der Verfasstheit gelingender demokratischer Ordnungsbildung als instruktiv erweist (vgl. Kap. 7). So gilt es am emanzipatorischen Potential der reflexiven und antizipativen Selbstverständigung festzuhalten, dass Hegel der Poetik »als allgemeinste und ausgebreitetste Lehrerin« attestiert hatte. Dies erlaubt es, gegen einen metaphysisch ausgedeuteten Systemgedanken zu argumentieren, den Hegel zwar teilweise selbst nahelegt, der aber vor allem durch Jahrzehnte der philosophischen Rezeption einer verkürzten Kritik seiner Geistphilosophie

8 Demgegenüber liest Gethmann-Siefert Hegels Poetik als Programm einer »Mythologie der Vernunft« (1977: 135), deren Ziel es ist, Politik und Poetik vor dem Hintergrund des attischen Ideals zu verbinden, um dadurch über den Rationalismus der Aufklärung hinauszuweisen.

geprägt ist, die seinen Begriff des Absoluten der philosophischen Lächerlichkeit preisgibt (vgl. Theunissen 1970: VII).

(iii) Die philologischen Herausforderungen, die mit einer politischen Lektüre der Poetik einhergehen, lassen sich anhand der Tatsache illustrieren, dass Hegels Begriff der Komödie im Unterschied zur Tragödie kaum philosophische Aufmerksamkeit erfahren hat, obschon Hegel die Komödie als »Gipfel« der poetologischen Gattungslehre ausweist. Dies liegt nicht nur an den verhältnismäßig kurzen Passagen, die der Komödie gewidmet sind, sondern vor allem an der immanenten Spannung zwischen der Darstellung des Verhältnisses von Tragödie und Komödie im *Naturrechtsaufsatz*[9] und der *Phänomenologie* gegenüber der *Ästhetik*.

Die *Ästhetik* wird gemeinhin dafür kritisiert, hinter die Dichte und dialektische Finesse der *Phänomenologie* zurückzufallen. Während die Gattungslehre in der *Phänomenologie* unter dem Titel der ›Kunstreligion‹ steht und als sinnliche Praxis des absoluten Geistes in den systematischen Prozess der Selbstrealisierung desselben eingetragen wird, fehlt eine vergleichbare Systemkontextualisierung der Poetik in der *Ästhetik* (vgl. Kruck 2014: 30). Die *Phänomenologie* erörtert das Verhältnis von Epos, Tragödie und Komödie »in performative terms – that is, from the perspective of a singer's, author's, actor's, or spectator's (not to mention a philosophical writer's or reader's) characteristic roles« (Donougho 2016: 199) und folgt darin der dialektischen Entwicklung von geistphilosophischer Form und künstlerischem Inhalt. Demgegenüber ist die *Ästhetik* einfacher gestrickt: Anhand zahlreicher Werkinterpretationen diskutiert Hegel eine Gattung nach der anderen und bestimmt deren Verhältnisse vordergründiger auf der Ebene ihrer Gehalte. Dies hat dazu geführt, dass die generell überschaubare Rezeption von Hegels Komödienbegriff sich traditionellerweise stärker auf das Kapitel zum geistigen Kunstwerk in der *Phänomenologie* fokussiert als auf

9 Hegels *Naturrechtsaufsatz* (JS 434–519) von 1802, in dem er sich erstmals einer Ausdifferenzierung der poetischen Gattungen widmet, steht nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit, weil das Scheitern der Tragödie darin im Unterschied zu späteren Ausführungen in der *Phänomenologie* und der *Ästhetik* noch nicht von der heiteren Konfliktauflösung der Komödie abgelöst wird. Hegel beschreibt die Komödie hier noch als Gattung, in der keine Konflikte entstehen können (vgl. dazu Hebing 2015: 61–66). Dies steht in Spannung zu seiner späteren Bestimmung der Komödie als dramatische und damit konstitutiv konfliktuöse Gattung, vgl. Kap. 10. Konsequenterweise glaubt Hegel daher im *Naturrechtsaufsatz* noch, dass »das wahrhafte und absolute Verhältnis« nicht in der Komödie, sondern im »Trauerspiel aufgestellt« (NR 499) sei, vgl. dazu Trüstedt 2011: 24. Rezeptionen, deren Fokus auf dem *Naturrechtsaufsatz* liegt, tendieren dementsprechend zu einer geistphilosophischen Abwertung der Komödie, so bspw. Billings 2014: 166. Für eine ausführliche Rekonstruktion der Gattungslehre im *Naturrechtsaufsatz* vgl. Schulte 1992: 33–76, für ihre kritische Kontextualisierung Furlotte 2021.

seine Bestimmungen in der *Ästhetik* (vgl. Iber 2014: 10; Zupančič 2014). Aus geistphilosophischer Sicht mag diese Präferenz überzeugen, damit geht allerdings Hegels instruktiver Begriff des Dramas verloren: Dieser findet nämlich in der *Phänomenologie* keinerlei systematische Erwähnung, während er in der *Ästhetik* als der Zentralbegriff des offenen Auseinandertretens von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung eingesetzt wird (vgl. Gasché 2000: 39). Durch den Einsatz des Dramas in der *Ästhetik*, mit dem Hegel die Poetik in die vordramatischen Gattungen des Epos und der Lyrik und die dramatischen Gattungen der Tragödie und der Komödie strukturiert, erhellt sich deren begriffliche Verwandtschaft ebenso wie ihre praktische Verschiedenheit auf eine systematische, entwicklungstheoretische Weise, die der *Phänomenologie* verwehrt bleibt. Für eine demokratietheoretische Lektüre, in der die Frage gelingender Ordnungsbildung durch den Begriff des Dramas erläutert wird, ist diese Unterscheidung allerdings von zentraler Bedeutung. Deshalb wird *Ästhetik* im Folgenden nicht, wie bei Donougho, durch die Perspektive der *Phänomenologie* gelesen, sondern die Passagen zur Kunstreligion werden umgekehrt durch die retrospektive Brille der *Ästhetik* gedeutet.

Die *Ästhetik* wird nicht nur für ihre angeblich mangelhafte philosophische Qualität kritisiert, auch ihr philologischer Status ist ungesichert. Sie ist aus Mitschriften der Berliner Zeit zusammengestellt, die hauptsächlich von Hegels Schüler Heinrich Gustav Hotho aus mittlerweile verlorenen Vorlesungsmanuskripten übertragen, von Hegel selbst allerdings nie autorisiert wurden.[10] Die *Ästhetik* hat auch verhältnismäßig wenig Rezeption erfahren, weil eine philologisch präzise Lektüre, trotz der bestätigten Zuverlässigkeit Hothos, kaum möglich ist (vgl. Gethmann-Siefert 2005: 11; vgl. dazu auch Hilmer 1997: 14). Neben der Edition Hothos liegen verschiedene Manuskripte in Form von Einzelnachschriften von Hegels Schülern Aschebert, Griesheim und Libelt vor. Für die folgenden Überlegungen hat die gebräuchliche Edition Hothos allerdings den entscheidenden Vorteil eines systematischen, ›logischen‹ Aufbaus, an dem sich die anderen, lückenhafteren Vorlesungsnachschriften nicht messen können. Trotz der

10 Hegel hat seine Berliner Ästhetik-Vorlesung in den Jahren 1820/21, 1823, 1826 und 1828/29 insgesamt vier Mal gehalten. Für eine kritische, philologische Rekonstruktion der *Ästhetik* auf der Grundlage von Vorlesungsmitschriften aus dieser Zeit, vgl. Szondi 1980: 275–278 sowie Gethmann-Siefert 2005. Für eine passagenweise Parallelisierung und Collagierung der Fassung Hothos mit den anderen überlieferten Mitschriften, aus dem Wintersemester 1820/21 von Wilhelm von Ascheberg und vom Sommer 1826 von Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler und P. von der Pfordten, vgl. Friemert 2012. Für eine inhaltliche Rekonstruktion und Einordnung von Hothos Hegelinterpretationen, vgl. Collenberg-Plotnikov 2014: 87–94.

Fragwürdigkeit gewisser Eingriffe Hothos teile ich Hilmers Einschätzung, dass »eine logische Konstruktion der Kunstformenlehre [die] in der Edition deutlich [wird], in den Nachschriften [...] nicht in dieser Konsequenz zu erkennen ist« (1997: 15).[11]

3.4 Zur Strukturhomologie

Ziel dieser Hegellektüre ist es, unter Beweis zu stellen, dass die unterschiedlichen Weisen, wie die Veränderung bestehender Verhältnisse in verschiedenen politischen Ordnungen prozessiert, d. h. berechtigt, unterdrückt und reguliert wird, durch die gattungstheoretischen Modelle aus der Poetik begrifflich erschlossen und systematisiert werden können. Eine solche Parallelisierung von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung verfährt weder als Analogie separierter Ordnungsmodelle noch als Metapher (vgl. Black 1955; Burke 1959), sondern als Strukturhomologie (vgl. Goldmann 1975), die auf einer korrespondierenden Bestimmung der geistigen Stufenfolge beruht, in die die aufeinander folgenden Modelle verschiedener Konfliktvollzüge eingetragen sind.

Hegels spekulativem Verständnis der Poetik zufolge, das sich im erläuterten Potential ihrer poetischen Reflexivität niederschlägt, können die Gattungsbestimmungen nicht aus dem gewonnen werden, was ihnen als gesellschaftliche Realität vorausgesetzt wird. Es gilt sie stattdessen in einem dialektischen Verfahren aus der Entwicklung des ihnen zugrundeliegenden Begriffs herauszuarbeiten. In Hegels Selbstverständnis ist dies der Begriff der Kunst bzw. des Schönen.[12] Die unterschiedlichen Gattungen dienen als

11 Ähnlich heißt es in Bubners Einleitung zur Reclam-Ausgabe der *Ästhetik*, die sich ebenfalls auf Hotho stützt: »Das Erstaunliche der Redaktionsleistung [Hothos] ist nicht nur die Stimmigkeit und Lesbarkeit des endgültigen Textes, sondern auch die unverflacht erhaltene Gedankenführung und die Substanz der Hegelschen Spekulation, die klar hervortritt. Der Text verdient also durchaus Vertrauen, wenngleich er kein Original ist« (1971: 31; ähnlich argumentiert auch Hebing 2015: 180). Anders sieht dies Goehr, die darauf hinweist, dass Hotho den systematischen Anspruch Hegels überformen würde: »Hotho underplays several of the theological aspects of Hegel's theory both to secularize the argument and to give that argument a systematicity it does not originally have, thereby removing from the text Hegel's often, apparently, more hesitant voice« (2007: 84).

12 Entscheidend ist hierbei, dass Hegel das Kunstschöne als Gegenstand der *Ästhetik* ausweist und das Naturschöne – im Unterschied zu Kant – davon ausschließt (vgl. Szondi 1980: 286, Peters 2015). Dies ist insofern wichtig, als es sich beim Kunstschönen um einen geistigen Gestaltungsprozess handelt, was die erläuterte Integration der *Ästhetik* in seine praktische Philosophie begründet.

Instrumente einer Formanalyse, die sich weder als Ableitung der Kunst aus der Wirklichkeit noch als deren bloß ästhetische Repräsentation versteht, sondern als Entwicklungsfortgang, in dem der Begriff des Schönen zu sich selbst kommt. Jede neue Stufe in der Entwicklung der Gattungslehre zeichnet sich durch eine Zunahme an Selbstreflexivität aus, welche die Selbstbefreiung des Geistes zur Darstellung bringen soll. Für eine demokratietheoretische Ausführung der Poetik kann daraus nicht geschlossen werden, dass das Aufkommen demokratischer Ordnungen mit dem Aufkommen dramatischer Kunst korrespondieren würde. Im Gegenteil: Ideengeschichtlich wie historisch gehen dramatische Kunstwerke und die philosophische Erschließung ihrer poetischen Reflexivität der Demokratisierung der politischen Wirklichkeit voraus (vgl. Kap. 6.2.2). Die Poetik steht nicht in einem Ableitungsverhältnis zur politischen Ordnungsgeschichte und aus dieser lässt sich umgekehrt nichts über poetologische Ordnungsbegriffe lernen. Die These lautet daher nicht, dass die poetischen Künste die politische Wirklichkeit generieren würden, sondern dass politisch verschieden geordnete Wirklichkeiten in den Künsten durchgespielt werden.[13] Dadurch wird eine Reflexivität gewonnen, die in das übergeht, was sich mit Hegel als poetische Wirklichkeit verstehen lässt: eine retrospektiv durch die Erfahrung der Kunst mitgeformte und geprägte Wirklichkeit, deren unterschiedliche politischen Ordnungen durch poetologische Begriffe philosophisch erschlossen werden können. Die Aufgabe einer Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung besteht dementsprechend darin, die Analyseinstrumente der Poetik über Hegels Selbstverständnis hinaus auf den Begriff politischer Ordnung anzuwenden und das bis dato dominante, ästhetische Interesse an der Poetik – im Unterschied zu Bohrer 2009: 11–32 und Lehmann 1991: 148 – durch ein philosophisches zu ergänzen.[14]

Die ontologische Konstatierung politischer Differenz als Motivation einer demokratietheoretischen Systematisierung unterschiedlicher poetologischer Konfliktvollzüge geltend zu machen, bedeutet, anders als Hegel, nicht länger mit der Aufgabe konfrontiert zu sein, die *Ästhetik* als Philosophie der schö-

13 Zu den epistemischen Problemen, die mit einer solchen Idee einer generativen, politischen Kraft der Künste einhergehen würden, vgl. Benjamins ›Erkenntnistheoretische Vorrede‹ zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1980: 207–237).

14 Da ich die Anwendbarkeit von Hegels poetologischer Argumentation explizit für die Frage politischer Differenzentfaltung ausführe und begründe, können keine unmittelbaren Rückschlüsse auf andere Bereiche der praktischen Philosophie, bspw. der Ethik oder Moral gezogen werden. Wie bereits in Kap. 1 offengelegt, ist es prinzipiell durchaus möglich, dafür eine ähnliche Argumentation zu entwickeln; es wäre allerdings erforderlich, die Strukturhomologie gegenüber den genannten Bereichen begrifflich zu begründen, vgl. Kap. 3.1.

nen Künste in sein philosophisches Gesamtsystem integrieren zu müssen, sondern ihr eigenes Recht in der politischen Philosophie zu behaupten. Mit der Verschiebung des Untersuchungsgegenstands von der Kunst zur politischen Ordnungsbildung ändert sich daher auch die hermeneutische Ausgangslage: Es wird möglich, offen heuristisch an die Poetik heranzutreten und sie so zu rekonstruieren, dass sie als Entwicklungsfolge zu immer selbstreflexiveren Modellen politischer Ordnungsbildung dient. Indem die Gattungsbestimmungen auf den verschiedenen poetologischen Stufen als operative Begriffe des Konfliktvollzugs von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung ausgeführt werden, erweisen sie sich als instruktiv für die Erläuterung der Frage eines gelingenden Vollzugs politischer Differenz, die nicht nur die unterschiedliche Verfasstheit verschiedener Ordnungen, sondern auch ihr jeweiliges Potential zu ihrer eigenen Selbstüberschreitung in den Blick nimmt. Die damit verbundene These lautet, dass eine Homologie der Stufenfolge poetologischer Gattungen mit politischen Ordnungen als begriffliche Grundlage für die Entwicklung eines anspruchsvollen Verständnisses gelingender demokratischer Ordnungsbildung dient, wobei der strukturhomologe Einsatz darin besteht, den Begriff der schönen Kunst im Zentrum der Poetik durch denjenigen der politischen Ordnungsbildung abzulösen. Es geht nicht um die Erläuterung geschichtlicher Ereignisse und politischer Verhältnisse durch das Heranziehen poetischer Texte, sondern um die, weniger konkrete, aber systematisch anspruchsvollere Frage, inwiefern politische Wirklichkeiten durch Ordnungsbestimmungen erschlossen und verstanden werden können, die in der poetologischen Gattungslehre ihre theoretisch anspruchsvollste Ausgestaltung finden. Darin weist die ordnungstheoretische Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung über Hegels ästhetisches Selbstverständnis der Poetik ebenso hinaus, wie über eine bloß ontologische Affirmation politischer Differenz und bedient dadurch ein doppeltes Desiderat: Auf Seiten der Hegelforschung fehlt ein angemessenes Demokratieverständnis (vgl. Kap. 7; Honneth 2013: 471; Khurana 2017: 474; Wellmer 1993: 28), während die postfundamentalistischen Theoriebildung es umgekehrt verpasst, ein Verständnis gelingender demokratischer Ordnungsbildung zu entwickeln, das zwischen unterschiedlich gelingenden Vollzugspraktiken politischer Differenz unterscheiden kann (vgl. Kap. 2).

Um das strukturhomologe Verhältnis von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung auszuführen, erfolgt im nächsten Schritt ein Close-Reading der Gattungen des Epos, der Lyrik und des Dramas, sowie eine Deutung des Zusammenhangs, in die Hegel die zwei vordramatischen Gattungen zuerst zueinander und anschließend zum übergeordneten Drama stellt.

Dies erlaubt es, einen Überblick über Hegels poetologische Argumentation zu entwickeln, bevor die bereits angedeuteten Thesen zu ihrer geschichtsphilosophischen (vgl. Kap. 6) und geistphilosophischen (vgl. Kap. 7) Bedeutung ausgeführt werden.

4 Epos und Lyrik zwischen objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit

Dass Hegels Poetik zur Entwicklung eines demokratietheoretischen Ordnungsverständnisses beitragen kann, liegt im systematischen Zusammenhang der verschiedenen Gattungen zueinander begründet: Epos, Lyrik, Tragödie und Komödie stehen nicht, wie in literaturwissenschaftlichen Ausführungen der Gattungslehre üblich (vgl. Black 1955; White 2014), in einem gleichrangigen Nebeneinander, sondern reihen sich in eine konsekutive Stufenfolge ein, in welcher das Entstehen einer Gattung genealogisch aus dem Scheitern der vorhergehenden erklärt wird. Es ist der Clou der Hegelschen Poetik, dass das unterschiedliche Scheitern der verschiedenen Gattungen in eine genealogische Entwicklungsabfolge eingetragen ist, die beim falschen Scheitern des Epos beginnt und mit dem gelingend vollzogenen Scheitern der Komödie endet.

In Epos, Lyrik, Tragödie und Komödie zeigt sich, dass das notwendige Scheitern einer abschließenden Versöhnung der Differenz zwischen Politiken objektiver Ordnung und selbstbestimmten Transformationsbegehren, die aus der subjektiven Freiheit des Politischen erwachsen, seinerseits gelingen oder scheitern kann. Der theoretische Fokus verschiebt sich damit von der ontologischen Attestierung der Unauflösbarkeit politischer Differenz hin zur Frage nach der praktischen Möglichkeit ihres gelingenden, demokratischen Vollzugs. Der genealogischen Struktur des Hegelschen Arguments folgend, beginnt die ordnungstheoretische Rekonstruktion seiner Poetik bei ihrem geistigen Anfang im Epos und endet in ihrem Ausgang in der Komödie. Ich gehe dabei stets in zwei Schritten vor: Zunächst rekonstruiere ich den poetischen Gattungsbegriff, indem die gattungsspezifische Bewegung der Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung auf der Grundlage des Hegelschen Texts rekapituliert wird. Anschließend trage ich diese Bewegung in die etablierte Strukturhomologie zur Entfaltung politischer Differenz ein, was eine ordnungstheoretische Interpretation der jeweiligen Gattung im Politischen ermöglicht.

4.1 *Das Epos im Politischen*

Obschon das Epos auf der ersten und niedrigsten Stufe der Gattungslehre steht, kommt in ihm nicht die ursprünglichste Art menschlichen Zusammenlebens zur Darstellung. Hegel fasst die den poetischen Gattungen vorausgehenden Existenzformen des Menschen, in denen die Natur noch als ungebrochene Determinationsmacht erfahren wird, unter dem Begriff des Kultus.[1] Davon unterscheidet sich das Epos, dessen geschichtliche Verwirklichung Hegel in der griechischen Antike erstmals vollbracht sieht, weil es sich als ein Gemeinwesen realisiert, das zwar geistig noch kaum entwickelt, aber bereits »aus der Dumpfheit erwacht« ist.[2] Weil »der Geist soweit schon in sich erstarkt [ist, dass er] seine eigene Welt zu produzieren und in ihr sich heimisch zu fühlen [vermag]«, entwickelt sich gemäß Hegel im Epos erstmals ein »naive[s] Bewusstsein einer Nation« (ÄIII 332). Diese präpoetische Vorgeschichte des Epos illustriert den Einsatz der Hegelschen Gattungslehre insgesamt: In ihr werden menschliche Gemeinwesen verhandelt, die sich nicht länger als unmittelbar natürlich gegebene und begründete begreifen, sondern ihrerseits eine Ordnung erschaffen haben, die insofern geistig ist, als dass sie als selbst hervorgebrachte und gestaltete begriffen wird.

Einmal in sich erstarkt, zeichnet sich das Epos durch »eine in sich totale Handlung« (ÄIII 321) aus, in welcher die »Pflichten im menschlichen Dasein, die Weisheit des Lebens, die Anschauung von dem, was im Geistigen die festen Grundlagen und haltenden Bande für den Menschen« sind, zusammengefasst zur Darstellung kommen. Epische Charaktere folgen keiner »subjektiven Empfindung«, sondern agieren als ausführende Instanzen der objektiv herrschenden Ordnung des Gemeinwesens, deren Erhalt ihnen »als Sollen, als das Ehrenvolle, Geziemende« (ÄIII 326) gegenübertritt. Diese Ordnung schreibt »das politische und häusliche Leben [fest], bis zu den Weisen, Bedürfnissen und Befriedigungsmitteln der äußerlichen Existenz hinunter« (ÄIII 330). Episch sind demnach sämtliche Lebensformen, die praktisch in

1 Dass Hegel den unbewussten Zustand erster Natur in der Poetik durch den Begriff des Kultus einführt, liest Theunissen (vgl. 1970: 93) in seiner religionsphilosophischen Ausdeutung der absoluten Geistphilosophie als Hinweis darauf, dass Hegel die Poetik als religiöse Praxis begreift. Dies überzeugt zwar als Wiedergabe des Hegelschen Selbstverständnisses, mit Blick auf eine politische Ausführung der Poetik erweist sich ein solcher Ansatz jedoch als problematisch, weil die Berechtigung subjektiver Freiheit dadurch der Religion überantwortet würde, vgl. Bubner 2007: 304 f.

2 Zu den Problemen der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die sich bereits in dieser Unterscheidung von vermeintlich unmittelbarer Natur zur geistigen Konstitution politischer Gemeinwesen niederschlagen, vgl. Kap. 6.

»unmittelbare[r] Einheit« (ÄIII 332) mit ihrem tradierten Gehalt stehen.[3] Der darstellenden Kunstform des Epos kommt dadurch eine didaktische Aufgabe zu: Das »Bleibende und Allgemeine« der herrschenden Ordnung wird »mit einem meist ethischen Zweck der Warnung, der Lehre und Aufforderung zu einem in sich sittlich gediegenen Leben« (ÄIII 327) zur Darstellung gebracht und das »Unvergängliche und Ewige« gegenüber allem nur »Werdenden und Gewordenen« (ÄIII 328) gepriesen. Für das Epos gilt: »Was geschieht, gehört sich, es ist so und geschieht notwendig« (ÄIII 364).[4]

Hegel zufolge zeichnen sich epische Charaktere dadurch aus, dass sie die herrschende, geistige »Totalität« des göttlich Substantiellen, – die ausdifferenziert ist »in gesellschaftliche Normen, sowohl festgeschriebene, juristisch verankerte Gesetze als auch deutlich über den Bereich des Rechts hinausweisende Verhaltenskonventionen und Lebensregeln, Pflichten und Tugenden« (Hebing 2015: 80) – in »verschiedenartigsten Lagen und Situationen« entfalten, durchsetzen und zur Darstellung bringen können. Sie treten als »totale Individuen [auf], welche glänzend das in sich zusammenfassen, was sonst im Nationalcharakter zerstreut auseinanderliegt« (ÄIII 361). So repräsentieren sie die herrschenden Ordnungsverhältnisse und leiten daraus das Recht ab, »an die Spitze gestellt zu sein und die Hauptbegebenheit [der epischen Handlung; *LH*] an ihre Individualität geknüpft zu sehen«. Epische Held:innen können ihre Individualität zur Allgemeinheit der gegebenen Ordnung erklären, schlicht weil sie den Akt dieser Verallgemeinerung Kraft ihrer Wirksamkeit durchsetzen und »als Spitze eines Ganzen auf[treten *können; LH*], das sich an ihnen objektiv macht« (ÄIII 361). Pinkard kann daher nur zugestimmt werden: »The hero, [...] if he were real, would resemble a sociopath« (2017: 74).

Dabei exekutieren epische Charaktere die herrschende Ordnung nicht in Form eigenständiger Handlungen, sondern verwickelt in Begebenheiten und Umstände, denen sie ausgeliefert sind. Denn die »in sich totale Handlung« des Epos verstellt jede Möglichkeit selbstbestimmter Handlung, so dass epische Held:innen in der subjektiven Hervorbringung eigener Zwecke ebenso unfrei bleiben, wie all die Sklav:innen und Unterdrückten, die

3 Hegels Erläuterung des Epos unterscheidet sich wesentlich von der modernen Genese des Begriffs: So verstehen Brecht (1961) und Benjamin (1975) das Epos nicht länger als unreflektierte Wiedergabe des objektiv Gegebenen, sondern als künstlerische Praxis der Kritik desselben in der und durch die theatrale Darstellung, vgl. dazu Szondi 1980: 500.

4 Darin korrespondiert Hegels Verständnis der epischen Ordnung mit dem Platonischen Staat der antiken Polis: Wie Rebentisch (vgl. 2014: 29–90) offenlegt, realisiert sich dieser als pseudodemokratische Oligarchie, die einen anspruchsvollen, postfundamentalistischen Begriff der Demokratie verfehlt, vgl. dazu Kap. 6.2.

nicht an der Spitze des epischen Gemeinwesens zu stehen kommen. Diese Unmöglichkeit selbstbestimmten Handelns und das Sich-Überlassen an das epische Schicksal einer göttlich substantialisierten Ordnung illustriert Hegel an Odysseus, dem Prototypen eines zugleich durchsetzungsstarken und handlungsunfähigen Charakters:

> Nach den Abenteuern mit den Lotophagen, dem Polyphem, den Lästrygonen hält ihn z. B. die göttliche Kirke ein Jahr lang bei sich; dann, nachdem er die Unterwelt besucht, Schiffbruch erlitten [hat], verweilt er bei der Kalypso, bis ihm aus Gram um die Heimat die Nymphe nicht mehr gefiel und er tränenden Blickes hinausschaut auf das öde Meer. Da gibt ihm endlich Kalypso selber die Materialien zu dem Floß, das er baut, sie versieht ihn mit Speise, Wein und Kleidern und nimmt recht besorgten und freundlichen Abschied; zuletzt, nach dem Aufenthalt bei den Phäaken, ohne es zu wissen, schlafend wird er an das Gestade seiner Insel gebracht. (ÄIII 362)

Odysseus wird von Hegel insofern als handlungsunfähig beschrieben, als er sich nicht, wie zu erwarten wäre, zum edlen Zweck der Freiheit oder Tapferkeit von Kalypso lossagt, sondern weil er von Heimweh geplagt, weinend darauf wartet gerettet zu werden. Erst als sie ihm, einem unmündigen Kinde gleich, auf Zeus' Wunsch hin »recht besorgt und freundlich« die gesamte Überfahrt mitsamt Floß, Kost und günstigem Westwind organisiert, wird er – nachdem er unterwegs noch von der Nymphe Ino vorm Ertrinken gerettet und von den Phäaken ohne ersichtlichen Grund mit einem Freudenfest willkommen geheißen wurde – schlafend zuhause in Ithaka angespült. Das epische Schicksal meint es offensichtlich gut mit Odysseus.[5] Auch Achill, ebenfalls ein »totales Individuum« im epischen Sinne, zeichnet sich durch eine eigentümliche Ohnmacht aus. So ist gemäß Hegel

> der Zorn des Achilles, [...] mit allem, was sich aus dieser Veranlassung Weiteres begibt, [...], nicht einmal von Hause aus ein Zweck, sondern

5 Diese Deutung steht in Kontrast zu Adorno und Horkheimers späterer Interpretation der Odyssee als »Grundtext der europäischen Zivilisation« (Adorno/Horkheimer 2003: 52), in der die Handlungsunfähigkeit Odysseus und seine damit verbundene Selbstaufgabe als paradigmatische Pathologie moderner Subjektivierung diskutiert wird. Folgt man der hier vorgeschlagenen These einer strukturellen Dramatisierung der politischen Moderne, eignet sich nicht die Gattung des Epos, sondern erst jene des Dramas zur Erschließung moderner Subjektivität, vgl. Kap. 5. Für eine Kontextualisierung von Adornos und Horkheimers These siehe Colligs 2021: 143–149; 192 f. sowie Kohpeiß (2020).

> ein Zustand; Achill, beleidigt, wallt auf; und danach greift er nicht etwa dramatisch ein; im Gegenteil, er zieht sich untätig zurück, bleibt mit Patroklos, grollend […]. (ÄIII 362)

Odysseus ähnlich, ist Achill unfähig, seine Wut über den Raub seiner Verlobten Briseis durch Agamemnon zum Zweck einer selbstbestimmten Handlung zu machen. Er zieht sich stattdessen beleidigt in sein Zelt zurück und bleibt weiteren Kämpfen fern. Erst als sich Achill mit dem Tode seines Freundes Patroklos' konfrontiert sieht, bei dem er sich bis dahin vor Wut grollend versteckt hatte, kann die epische Erzählung den weiteren Gang ihrer »totalen Handlung« nehmen.

Postfundamentalistisch gedeutet, gründet die epische Ordnung auf einem »organizistischen Ideal« (Lefort 1990: 288), das auf den totalitären Erhalt der Gemeinschaft ausgerichtet ist. Das Epos behauptet von sich, »über das Gesetz seiner Organisation und Entwicklung zu verfügen« (Lefort 1990: 291). Als poetische Gattung steht es daher in Strukturhomologie zu einer undemokratischen Ordnung, die sämtliche subjektiv freie Selbstbestimmung unterdrückt. Hegel kritisiert dies, indem er festhält, dass in dem Maße, in dem die epische Ordnung »eine total in sich beschlossene und hiermit erst selbständige Welt« (ÄIII 386) hervorbringt, »[d]er abgerissene Schrei der Empfindung, überhaupt das Sichaussingen der inneren Seele […] im Epos keinen Spielraum [hat]« (ÄIII 375). Dieser Mangel an Subjektivität spiegelt sich denn auch in der Rolle der Sänger:in. Sie kann die episch »für die geistige Anschauung und Empfindung vergegenständlichte Welt« nicht so vortragen, »dass [diese] sich als [ihre] eigene Vorstellung und lebendige Leidenschaft ankündigen könnte«. Denn sie agiert nur als Sprachrohr einer vorgefundenen Totalität. Die epische Erzählung lässt sich nur »mechanisch«, »gleichförmig« und »auswendig« (ÄIII 322) wiedergeben, wodurch die Sänger:in gemäß Hegel auf einen bloßen *»Absänger«* reduziert wird.[6] Am Beispiel der Sänger:in zeigt er allerdings auch auf exemplarisch auf, dass das Epos trotz der Verleugnung freier Subjektivität auf diese verwiesen bleibt. Denn

> selbst der Volksgesang bedarf eines Mundes, der ihn aus dem vom Nationalgefühle erfüllten Inneren heraus singt, und mehr noch macht ein in sich eigenes Kunstwerk den in sich eigenen Geist eines Individuums notwendig. (ÄIII 338)

6 In Pfortens Mitschrift der Vorlesung von 1826 heißt es zur epischen Darstellung durch die Sänger:in: »Manier ohne Manier – das ist eben die hohe Manier« (Friemert 2012: 121).

Dieselbe Unterdrückung freier Subjektivität manifestiert sich auch auf Ebene der Darstellung der epischen Held:innen. Immer wieder entstehen Situationen, »welche zu Konflikten, verletzenden Aktionen und dadurch notwendigen Reaktionen führen« (ÄIII 349). Im Epos können solche Konflikte allerdings nur als »Kriege fremder Nationen gegeneinander« ausgetragen werden. Das Hegel zufolge interessantere Aufkommen von inneren »Dynastienkämpfe[n]«, »einheimische[n] Kriege[n]« und »bürgerliche[n] Unruhen« (ÄIII 351) lässt sich episch weder erklären noch zur Darstellung bringen, weil subjektive Abweichungen von der herrschenden Ordnung im Epos nicht vorgesehen sind. Nur im äußeren Krieg zwischen zwei verschiedenen Gemeinwesen kann sich die jeweilige Totalität der geistigen Ordnung der konfligierenden Konfliktparteien als göttlich substantialisierte wahren:

> [Im] Kriege ist es eben die ganze Nation, welche in Bewegung gesetzt wird und in ihren Gesamtzuständen eine frische Regung und Tätigkeit erfährt, insofern hier die Totalität als solche für sich selber einzustehen die Veranlassung hat. (ÄIII 349)

Der Mangel an innerer Auseinandersetzungsfähigkeit, der dieser Kriegsführung zugrunde liegt, manifestiert die Verfasstheit der Ordnung des epischen Gemeinwesens: Weil im Epos keine Teilhabe an der Gestaltung herrschender Ordnungsverhältnisse und infolgedessen auch keinerlei Veränderung derselben vorgesehen ist, kommt es weder zur Herausbildung politisch adressierbarer Institutionen, noch zur Etablierung einer ausdifferenzierten Tugendlehre, welche die Regulierung moralischer Konflikte zum Inhalt hätte: »Und so herrscht auch im Inneren des Hauses Ordnung, aber nicht als feste Gesindeordnung, sondern als Gesinnung und Sitte. Alles erscheint, als sei es eben unmittelbar so geworden« (ÄIII 342). Dies ist nicht als Ausdruck eines natürlichen Zusammenlebens nach dem überwundenen Modell des Kultus zu verstehen, sondern als unterschlagenes »Resultat einer strengen und mühseligen Militärdisziplin«. Denn die »Sitte, die sich von selber macht und den Individuen als Individuen lebendig innewohnt« (ÄIII 343) gründet nicht auf einer natürlich gegebenen Gemeinschaft, sondern auf »Einübung, Kommando und [der] Herrschaft [einer] feste[n] Ordnung« (ÄIII 343). Dementsprechend erweist sich die »reflexionslose Frische kerniger Gedrungenheit« (ÄIII 433), welche das Epos auszeichnet, als Selbstmissverständnis: Der ungebrochen homogene Ordnungsanspruch des Gemeinwesens, der im Epos erhoben wird, fällt hinter die Befreiung von der Determinationsmacht der Natur zurück,

durch die sich das Epos als erste geistige Ordnung aus der präpoetischen Kultusgemeinschaft hervorgebracht hatte.

Auch für Hegel ist die »wesentliche Beschränkung« des Epos »nicht zu übersehen« (ÄIII 351). Er führt die epische Unfähigkeit, das Auseinandertreten von Subjekten und ihren sozialen Rollen zu begreifen und die geschichtliche Veränderbarkeit der herrschenden Ordnung anzuerkennen auf einen Mangel an »menschliche[r] Wirklichkeit« (ÄIII 329) zurück. Dieses Wirklichkeitsdefizit ist Ausdruck davon, dass das epische Unterfangen einer vollständigen Unterdrückung freier Subjektivität niemals vollständig zu erreichen ist.

4.2 Die Lyrik im Politischen

Anders als in der *Phänomenologie*, in der das Epos als einzige vordramatische Gattung diskutiert wird, führt Hegel in der *Ästhetik* als zweite Gattung die Lyrik ein. Sie folgt zwar auf das Epos, ist diesem aber nicht überlegen, sondern steht ihm als »umgekehrte Seite« (ÄIII 322) gegenüber:

> Zur epischen Poesie führt das Bedürfnis, die Sache zu hören, die sich für sich als eine objektiv in sich abgeschlossene Totalität dem Subjekt gegenüber entfaltet; in der Lyrik dagegen befriedigt sich das umgekehrte Bedürfnis, *sich* auszusprechen und das Gemüt in der Äußerung seiner selbst zu vernehmen. (ÄIII 418)

Als poetische Antithese des Epos setzt die Lyrik der Unterdrückung subjektiver Freiheit ein Ende: »Indem es endlich im Lyrischen das Subjekt ist, das sich ausdrückt« (ÄIII 420), verschiebt sich der Fokus von der Darstellung objektiver Ordnung auf das subjektive Prinzip der »Besonderung, Partikularität und Einzelheit« (ÄIII 419). Doch so, wie im Epos die herrschenden Ordnungsverhältnisse in ungebrochener Homogenität manifestiert werden, verwirklicht sich in der Lyrik eine einseitige Extremform subjektiver Freiheit. Diese überwindet das epische Problem der Handlungsunfähigkeit nicht, sondern bringt es auf verkehrte Weise neu hervor: In der Lyrik ist es nicht mehr die autoritäre Totalität der herrschenden Ordnung, welche selbstbestimmtes Handeln verunmöglicht, sondern umgekehrt

> [d]as Subjektive, die innere Welt, das betrachtende, empfindende Gemüt, das, statt zu Handlungen fortzugehen, vielmehr bei sich als Innerlichkeit stehenbleibt und sich deshalb auch das Sich*aussprechen* des Subjekts zur einzigen Form und zum letzten Ziel nehmen kann. (ÄIII 322)

Obschon in der Lyrik jene subjektive Freiheit zu ihrem praktischen Recht kommt, an deren Unterdrückung das Epos Hegel zufolge scheitert, wiederholt sich in der lyrischen Darstellung dieser Freiheit das vordramatische Problem der Handlungsunfähigkeit: In der Lyrik können die Einzelnen ihrer subjektiven Freiheit zwar Ausdruck verleihen, es ist ihnen aber nicht möglich, ihre Empfindungen darüber hinaus in eigenständige Zwecke und selbstbestimmte Handlungen zu überführen. In Pfordtens Mitschrift von 1826 heißt es: »Der Gegenstand der lyrischen Poesie ist die Empfindung, das Innerliche als solches, sich in sich verarbeitend, nicht im Zusammenhange mit Handlungen dargestellt« (Friemert 2012: 121). Das lyrische Prinzip beschränkt sich gemäß Hegel darauf, »alles, was die Menschenbrust in sich zu fassen imstande ist, innerlich zu verarbeiten und als Erzeugnis des eigenen Geistes mitzuteilen« (ÄIII 435). Entsprechend unbestimmt bleibt daher der Gehalt des Lyrischen:

> In dieser Rücksicht erweist sich selbst das ganz leere Lirum-larum, das Singen und Trällern rein um des Singens willen als echt lyrische Befriedigung des Gemüts, dem die Worte mehr oder weniger bloße gleichgültige Vehikel für die Äußerung der Heiterkeiten und Schmerzen werden [...]. (ÄIII 429)

Dass die Lyrik die Äußerung des »ganz Zufällige[n]« subjektiver Innerlichkeit – das Hegel aufgrund seiner Partikularität an anderer Stelle auch als Ursprung des Bösen ausweist (vgl. VG 308) – zum Gattungsprinzip hat, führt zu einer idiosynkratischen Expression formloser, sich widersprechender Empfindungen, die derart ausarten kann, dass sich das lyrische Subjekt

> scheinbar fessellos umherwirft und dem besonnenen folgernden Verstande gegenüber in diesem Fluge trunkener Begeisterung sich von einer Macht besessen zeigt, deren Pathos [es] selbst wider seinen Willen regiert und mit sich fortreißt. (ÄIII 447)[7]

Damit steht das lyrische Subjekt in bemerkenswerter Nähe zu einer anderen Figur der attischen Antike: dem Idiotes. Die heutige Beleidigung des Idioten hat ihren etymologischen Ursprung im griechischen Adjektiv *idiotes*, das mit privat oder persönlich übersetzt wird (vgl. Landauer 2014: 145; zur philo-

7 Ähnlich bestimmt auch Adorno die Lyrik: »Ihr eigentümliches Risiko [...] hat die Lyrik daran, daß ihr Individuationsprinzip nie die Erzeugung von Verpflichtendem, Authentischem garantiert. Sie hat keine Macht darüber, ob sie nicht in der Zufälligkeit der bloßen abgespalteten Existenz verharrt« (Adorno 1975b: 75).

sophischen Begriffsgeschichte der Idiot:in siehe Simon 1981: 291–304). Die attische Idiot:in ist eine passive Privatperson, die weder ein Amt ausführt noch am politischen Leben teilnimmt, sondern sich vollumfänglich in ihre private Gefühlswelt zurückzieht (vgl. Burkhardt 1998: 893). Die pejorative Verwendung des Begriffs, auf die die heutige Beleidigung zurückgeht, gründet auf der damit verbundenen Handlungsunfreiheit.[8] So ist die Idiotin zwar subjektiv frei, da sie es aber nicht vermag, ihre Freiheit zu verallgemeinern, bleibt diese abstrakt und die Idiotin, dem lyrischen Subjekt gleich eine Gefangene ihrer Empfindungen.

Hegel selbst hat keine Verbindungslinien seiner Kritik lyrischer Subjektivität zur antiken Figur der attischen Idiot:in, zu seiner Ableitung des Bösen aus der Innerlichkeit subjektiver Empfindungen oder zu seiner historischen Krisendiagnose abstrakter Freiheit im Nachgang der Französischen Revolution gezogen (vgl. RPh 431–441). Die gattungstheoretischen Unzulänglichkeiten der Lyrik müssen ihm so evident erschienen sein, dass er eine ausführliche Begründung ihrer Defizienz ausspart und direkt zur nächsten Gattung fortschreitet. Blickt man jedoch auf die Hegelsche Geistphilosophie insgesamt, finden sich zahlreiche Stellen, an denen er das abstrakte Freiheitsverständnis kritisiert, das auf eine bloß negative Freiheit von sozialen und politischen Zusammenhängen abzielt. In seiner Kritik der romantischen Ironie unterstellt Hegel den Romantikern Schlegel, Schelling und Novalis, dass ihr Freiheitsbegriff eine, mit seiner Bestimmung der Lyrik korrespondierende Absolution subjektiver Empfindungen bezweckt, die in praktischer Willkür resultieren würde (vgl. dazu Norman 2007: 311; Pöggeler 1998: 62–70). Weil ihr freiheitstheoretischer Fokus auf die bloß privaten Äußerungen subjektiver Innerlichkeit beschränkt bleibt, ohne die Objektivität sozialer Praktiken in den Blick zu nehmen, in der diese verankert sind, geht er mit einer Verneinung der sozialen Bestimmtheit der nur vermeintlich freien Subjekte einher. Der Prototyp eines solchen, romantisch freien und vermeintlich sozial freischwebenden Subjekts ist die Künstler:in, die ihre ironische Abkehr von der gegebenen, geordneten Welt durch eine vermeintliche Genialität legitimiert, von deren Standpunkte aus sich »dann vornehm auf alle übrigen Menschen nieder[blicken lässt], die für beschränkt und platt erklärt sind, insofern ihnen Recht, Sittlichkeit usf. noch als fest, verpflichtend und wesentlich gelten« (ÄI 95). Infolgedessen kommt es, wie Rebentisch in ihrer Aktualisierung der

8 Die Figur der attischen Idiot:in wird in der Antike nicht ausschließlich negativ konnotiert, da ihre Unbeteiligtheit eine partiell erstrebenswerte Freiheit *vom* Politischen ermöglicht (vgl. Landauer 2014: 146). Eine ordnungstheoretische Ausführung dieser emanzipatorischen Dimension idiotischer Existenz findet sich in Kap. 10.7.

Hegelschen Kritik romantischer Ironie ausführt, zu einem »Prozess unendlicher Selbstbestimmung, der nirgends Halt findet« (2012: 175).

Diese subjektivistische Einseitigkeit der lyrischen Darstellung bleibt nicht ohne Konsequenzen für die politisch herrschende Ordnung. Denn das romantische Problem »krankhafte[r] Schönseelischkeit« (ÄI 96) begrenzt sich nicht auf ein verfehltes Selbstverhältnis des ironischen Subjekts. Wie Khurana offenlegt, kann der subjektive Wille der Einzelnen »seine Wirklichkeit immer nur in Aufhebung einer positiven Bestimmung beweisen« (2017: 284). Die soziale Verwirklichung einer abstrakt-subjektivistischen Freiheit romantischer Manier droht sich zu einer »Furie des Zerstörens« (RPh 49 §5) zu entfesseln, weil sie die herrschende Ordnung, auf deren Negation sie gründet, durch den Modus ihrer Verwirklichung bedroht. Weil sich die subjektive Freiheit der Einzelnen im lyrischen Ausdruck bloß innerlicher Empfindungen erschöpft und nur dort wirklich werden kann, wo sie herrschende Ordnung aufhebt, droht diese Ordnung, in der sich die geistige Befreiung vom Kultus manifestiert und deren Erhalt sich das Epos zur Aufgabe gemacht hatte, verlustig zu gehen. Statt das erkannte Problem der epischen Unterdrückung subjektiver Freiheit innerhalb einer homogen verkürzten Ordnung zu überwinden, kippt die Lyrik ins andere Extrem und realisiert sich als Verkehrung der autoritär-epischen Ordnung in eine abstrakte, maßlos subjektivistische Freiheitspraxis, die sämtliche objektive Verbindlichkeit und damit die geistige Form derselben der Auflösung preisgibt.

4.2.1 Lyrische Unordnung

Die Strenge, mit der Hegel seine Kritik an der romantischen Ironie ausführt, hat ihm seinerseits die Kritik eingebracht, er würde das transformative Potential, das im subjektivistischen Freiheitsmoment einer vorübergehenden Loslösung von sozialer Bestimmtheit liegt, unterschätzen. Statt das Kind der subjektiven Freiheit mit dem Bade der romantischen Ironie auszuschütten, wird die subjektive Abkehr von objektiv herrschenden Ordnungsverhältnissen nicht länger als allgemeines Prinzip einer fehlgehenden Praxis abstrakter Freiheit kritisiert, sondern als »Moment *in* der sozialen Praxis« (Rebentisch 2012: 179) aktualisiert.[9] Wie Bohrer (1989) überzeugenderweise offenlegt, übersieht Hegel dieses Potential subjektiver Freiheit in seiner Kritik der romantischen Ironie.

9 An diese Bestimmung schließt mein Versuch der Entwicklung des Begriffs einer selbstreflexiven Demokratie auf Grundlage der komischen Berechtigung subjektiver Passivität an, die jedoch anders als die Lyrik nicht auf eine abstrakte Absolution subjektiver Freiheit zielt, vgl. Kap. 10.9

Nimmt man allerdings die Lyrik und ihre Stellung im Fortgang der poetologischen Entwicklung in den Blick, zeigt sich ein differenzierteres Bild: Hegel führt als Folge seiner Kritik an der maßlosen Subjektivität der Lyrik mit dem Drama nicht nur ein ganzes Gattungskonglomerat ein, das sich die praktische Aktualisierung subjektiver Freiheit als vorübergehendes Moment innerhalb der objektiven Ordnung zum Programm macht. Bereits in seiner Diskussion der Lyrik präzisiert er die Sonderstellung, die ihr radikales Subjektivitätsprinzip in der poetologischen Entwicklung einnimmt. So hält Hegel fest, dass die formlose Innerlichkeit der Lyrik eine dem epischen Ordnungsprinzip kategorisch entgegengesetzte, unverzichtbare Befreiung ermöglicht, weil es »im Lyrischen [endlich] das Subjekt ist, das sich ausdrückt« (ÄIII 420). Erst wo unterschiedliche, innere Empfindungen geistig verarbeitet, d. h. lyrisch ausgedrückt werden können, ist es möglich, diese Empfindungen in subjektive Zwecke zu überführen und selbstbestimmt zu handeln. Die Anerkennung und Berechtigung subjektiver Freiheit erweist sich daher als Voraussetzung einer jeden Ordnungsbildung, die den Fehler epischer Homogenität und die damit verbundene Unterdrückung subjektiver Freiheit vermeiden will. Obschon Hegels Kritik an der Lyrik seine Zugeständnisse an das von ihr freigesetzte Potential subjektiver Freiheit insgesamt übersteigt, bezeugt er dessen Relevanz, indem er ein »Herüberneigen« aller anderen Gattungen zur Lyrik konstatiert:

> Dieses Herüberneigen zur lyrischen Auffassung findet seinen wesentlichen Grund darin, dass sich das gesamte Leben [von] Nationen aus dem Prinzip der Subjektivität entwickelt, die das Substantielle und Objektive als das Ihrige aus sich hervorzubringen und zu gestalten gedrungen ist und sich dieser subjektiven Vertiefung in sich mehr und mehr bewußt wird. (ÄIII 469)

Hegel stellt damit implizit die geistphilosophische These auf, dass nicht, wie im bisherigen Verlauf seiner Argumentation behauptet, die ungebrochene Natur des Kultus, sondern das lyrische Prinzip subjektiver Freiheit am eigentlichen Anfang der geistigen Entwicklung politischer Ordnungen steht. Erst vor dem gattungstheoretischen Hintergrund der Lyrik zeigt sich, dass mit der geistigen Befreiung von der Natur im Epos noch nicht die ganze Geschichte menschlicher Ordnungsbildung erzählt ist.[10] Denn das

10 Dass Hegel seine Poetik mit dem Ordnungsprinzip des Epos und nicht mit dem Subjektivitätsprinzip der Lyrik beginnt, obwohl er dieses später als eigentlichen Ursprung des ersteren bestimmt, ist kein Zufall: Seiner spekulativen Methode zufolge realisieren sich Begriffe erst

anfängliche Erfordernis, sich durch eine geistig hervorzubringende Ordnung von der kultischen Naturdetermination zu befreien, zeugt von einer konstitutiven Leerstelle, die es bereits in der ersten, sich noch als ungebrochen darstellenden Natur im Kultus gegeben haben muss. Wäre die Natur im Kultus tatsächlich vollkommen determiniert gewesen, hätte sich die Notwendigkeit der geistigen Bildung einer – zunächst epischen – Ordnung erübrigt. Anders ausgedrückt: Wenn die Natur selbst schon ordentlich wäre, bräuchte es keine geistige, keine politische Ordnung. Einem bloß evolutionären Naturverständnis steht mit Hegel daher die Annahme entgegen, dass die Natur auch als erste schon in sich selbst entzweit ist: Sie teilt sich in die kultische Darstellung ihrer unmittelbar erfahrbaren Determinationsmacht und in eine unendliche Potentialität, einen unbestimmbaren Überschuss, der die geistige Hervorbringung einer politischen Ordnung gleichermaßen ermöglicht und erfordert.[11] Diese potentiell unendlich füllbare Leerstelle in der kultischen Naturdetermination eröffnet Raum für die verschiedenen Stimmungen, Empfindungen und kontingenten Eingebungen, die Hegel unter dem Begriff subjektiver Freiheit fasst und in der Gattung der Lyrik erstmals zur Darstellung kommen lässt. Da es sich um eine konstitutive Leerstelle handelt, kann die Lyrik nicht über diese natürliche Potentialität

in ihrer inneren Beziehung zueinander und der dialektischen Entwicklung auseinander. Dass er die poetologische Entwicklung ihren Anfang gleichwohl in der Objektivität des Epos und nicht in der Subjektivität der Lyrik nehmen lässt, bezeugt meine methodische These, dass die Dialektik von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung geschichtlich nur angemessen entfaltet werden kann, wo sie beim Begriff der Ordnung als Ordnung von Ordnung und Subjektivität einsetzt, vgl. dazu Kap. 7.5.

11 Diese Negativität subjektiver Innerlichkeit lässt sich nicht nur auf der Ebene geistiger Ordnungsbildung beobachten. Hegels Bestimmung subjektiver Freiheit begründet zusammen mit Schiller und Herder eine Tradition negativistischer Anthropologie, in welcher die innere Natur des Menschen als Spiel (Schiller 1949), Kraft (Herder 1993) oder moderner: als Potentialität (Plessner 1975) auftritt. Das Subjekt wird dabei als Instanz einer unendlichen Unbestimmbarkeit begriffen, welche die Veränderbarkeit der herrschenden Ordnung verbürgt, vgl. Kap. 7.4.1. Gemäß Bohrer (vgl. 2002: 161–164) bleibt das Subjekt bei Hegel insofern einfache Negativität, als es die Vermittlung des Sich-Anders-Werdens mit sich selber ist. Moderne Subjektivierungstheorien, die auf dieser Prämisse gründen, erläutern die Frage nach einer gelingenden politischen Praxis in der Regel nicht von der herrschenden Ordnung, sondern vom freien Handeln der Subjekte ausgehend, vgl. Menke 2008; 2013 in Anschluss an Herder sowie Rebentisch 2014 in Anschluss an Plessner. Eine umfassende Theorie politischer Praxis sollte diese beiden Ansätze nicht als konträr, sondern als einander ergänzend begreifen.
Sie kann in Anbetracht der demokratietheoretisch erläuterten Gefahr eines (iii) ethischen Voluntarismus allerdings nur gelingen, wo sie als Dialektik von Subjektivierungstheorie und Ordnungskritik erläutert wird, die ihren methodischen Anfang bei der ordnungstheoretischen Frage nach den geschichtlichen Voraussetzungen subjektiv freien Handelns nimmt.

verfügen, sie realisiert sich vielmehr als subjektiv freien Suche nach ihrem Ausdruck. Adorno fasst das Verhältnis der Lyrik zur Potentialität der Natur daher folgendermaßen:

> Das Ich, das in der Lyrik laut wird, ist eines, das sich als dem Kollektiv, der Objektivität entgegengesetztes bestimmt und ausdrückt; mit der Natur, auf die sein Ausdruck sich bezieht, ist es nicht unvermittelt eins. Es hat sie gleichsam verloren und trachtet, sie durch Beseelung, durch Versenkung ins Ich selber, wiederherzustellen. (Adorno 1975b: 80)

Die poetologische Bedeutung der Lyrik gründet darauf, dass sie die unendliche Potentialität der Natur in ihrer – praktisch scheiternden – Extremform subjektiver Freiheit ausweist und damit zu einem angemessenen Selbstverständnis geistiger Ordnungsbildung beiträgt.[12] Der asoziale Exzess lyrischer Darstellung zeigt allerdings auch, dass jede Ordnung sich von der Überschüssigkeit dieser Potentialität abgrenzen muss, um sich geistig hervorbringen und erhalten zu können, wobei diese Abgrenzung niemals vollständig abgeschlossen werden kann. Wie das Beispiel der uneingestandenen, aber notwendig fortwirkenden Subjektivität der epischen Sänger:in zeigt, bleibt in jeder geistigen Ordnung – so vehement sie dies auch verleugnen mag – ein Moment des lyrischen Prinzips subjektiver Freiheit präsent. Dieses Moment ist nicht nur unüberwindbar, sondern auch Voraussetzung dafür, dass verbindliche Ordnungen sich geschichtlich herausbilden können und politisch gestalten lassen.

Strukturhomolog zum postfundamentalistischen Diskurs gedeutet, entspricht die Lyrik der Formlosigkeit des Politischen: Sie erhebt selbst nicht den Anspruch, eine politische Ordnung hervorzubringen, sondern begreift sich als unterbrechendes Prinzip ihrer Infragestellung und Veränderung, als eine Art Anti-Ordnung. Jeder Versuch einer vollständigen Unterdrückung und harmonisierenden Eintragung ihres subjektiven Freiheitsprinzips kommt daher dem totalitären Unternehmen einer politischen Letztbegründung der herrschenden Ordnungsverhältnisse gleich. Wenn Lefort die Angemessenheit des Selbstverständnisses einer politischen Ordnungsbildung an »der doppelten Bewegung des Erscheinens und Verbergens der Art und Weise, wie sich Gesellschaft instituiert« (1990: 284) misst, entspricht das Epos dem Prinzip der Verbergung und die Lyrik dem Prinzip der Erscheinung. Dass die

12 Dies ist der Grund, warum Lehmann zurecht darauf hinweist, dass »manches von dem«, was gemeinhin als »Konstitution des Subjekts im [dramatischen*; LH*] Diskurs der Tragödie« diskutiert wird, bereits »im lyrischen Diskurs vollzogen« (Lehmann 1991: 7) wird.

Lyrik gar nicht erst versucht, eine neue politische Ordnung zu etablieren und dem Konflikt, in den sie mit herrschenden Ordnungsverhältnissen eintritt, eine gelingende Vollzugsform zu geben, bezeugt allerdings auch ihren nur parasitären Charakter: Wo es ihr gelingt, gegebene Ordnungsverhältnisse aufzulösen und tatsächlich als »Furie des Zerstörens« (RPh 49 §5) in die Wirklichkeit einzugreifen, schafft sie immer auch sich selbst ab, weil sie ohne Ordnung, durch deren Negation sie sich verwirklicht, nicht bestehen kann.

4.3 Grenzen des Vordramatischen

Im jeweiligen Scheitern der beiden vordramatischen Gattungen zeigt sich, dass Epos und Lyrik selbstbestimmtes Handeln verunmöglichen, weil sie versuchen, ihr Gattungsprinzip in seiner jeweiligen Extremform zu realisieren. Ihr Scheitern manifestiert allerdings auch die gegenseitige Verwiesenheit ihrer Prinzipien: Da die epische Ordnung alles daransetzt, eine objektive Homogenität herzustellen, wird die Voraussetzung des lyrischen Subjektivitätsprinzips konsequent geleugnet. Statt das formlose Spiel subjektiver Innerlichkeiten als uneinholbaren Anfang jedes Ordnungsbildungsprozesses anzuerkennen, wird es durch ein naturalistisch-göttlich begründetes Ursprungsnarrativ überdeckt. Dies führt gemäß Hegel dazu, dass das unterdrückte lyrische Freiheitsprinzip im Epos völlig unvermittelt zu Tag tritt:

> [Weil] jene selbständige Sicherheit über das Bestimmte das Übergewicht behält, [...] tritt ihr [der vermeintlichen Natur der epischen Ordnung; *Anm. LH*] eben dadurch die *reine Kraft* des *Negativen* gegenüber, und zwar als ihre letzte Macht, über welche sie nichts [vermag]. (PhG 533)

Da das lyrische Prinzip der Subjektivität im Epos vollumfänglich unterdrückt wird, drängt es früher oder später als »*reine Kraft* des *Negativen*« zum Durchbruch und gefährdet den Fortbestand der epischen Ordnung als solche. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das lyrische Prinzip gar nicht zum Ausdruck kommen könnte: Um dem Epos nicht seinen »eigentümlichen Charakter« abzustreifen, kann es sich nur als unproduktives »Moment geltend machen« (ÄIII 375). Subjektivität tritt entsprechend nicht als Form der Freiheit, sondern als »Inkonsequenz« und »Widerspruch des Zwecks und des Erfolgs« in Erscheinung. Die Tatsache, dass das lyrische Subjektivitätsprinzip auch im Epos nicht vollends unterdrückt werden kann, ist im Sinne der Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung darauf zurückzuführen, dass es »[a]ls gleichsam ›ontologisches‹ Moment der

Erfahrung von Kontingenz und Grundlosigkeit in jeder Zeit hervorbrechen [kann]« (Marchart 2010: 28).[13] Die Fortführung von Hegels Kritik am Epos lautet daher, dass die epische Ordnung ihre eigenen, subjektiven Voraussetzungen verleugnet und sich daher auf Dauer nicht als Ordnungsmodell aufrecht erhalten kann.

Es ist denn auch kein Zufall, dass Epos und Lyrik sich zugleich radikal gegenüberstehen und in einem Entsprechungsverhältnis stehen. Subjekte, die in einer episch geordneten Wirklichkeit ohne selbstbestimmte Teilhabe leben, können ihre Empfindungen und Bedürfnisse nur in einem idiotischen Exzess ausdrücken. Hegel hält dementsprechend fest:

> Je mehr nun diese Weise der Mitteilung aus der Sachlichkeit der epischen Kunst ausgeschlossen bleibt, um desto mehr, gerade dieses Ausschließens wegen, hat sich die subjektive Form der Poesie unabhängig vom Epos in einem eigenen Kreise für sich auszugestalten. (ÄIII 416)

Dieser eigene Kreis der Lyrik ist nur insofern »unabhängig« von der herrschenden epischen Ordnung, als dass innere Empfindungen und Regungen nur dort in die ästhetisch freie Form der Lyrik gebracht werden können, wo die epische Verteilung sozialer Rollen den Einzelnen die dafür erforderliche Freiheit zugesteht. Im antiken Griechenland ist dies der private Kreis des Oikos, indem nicht die Sklav:in, sondern weiterhin nur deren Herr seiner Innerlichkeit zu lyrischem Ausdruck verhelfen kann. Dieser epischen Dominanz über subjektive Freiheitspraktiken entspricht Hegels Beschreibung der Beschränkungen einer reinen Lyrik, in der Empfindungen und Rührungen des Herzens nur so zum Ausdruck gebracht werden können, dass sie weder in darauffolgender »praktischer Tätigkeit« noch in »*Handlung*« (ÄIII 417) resultieren. Was es von der Lyrik mitzunehmen gilt, ist dementsprechend weder ihr idiotischer Exzess noch ihre Stellung gegenüber dem Epos, sondern das Wahrheitsmoment subjektiver Freiheit, das sich im lyrischen Exzess erstmals manifestiert und durch den Begriff einer irreduziblen, subjektiven Potentialität besser gefasst ist als in der zurecht kritisierten Terminologie subjektiver Innerlichkeit, mit der Hegel in der *Ästhetik* operiert.

13 Postfundamentalistisch gedeutet gilt für die epische Ordnung: »Eine Welt, die sich um stabile Fundamente – z. B. um eine göttlich legitimierte Feudalordnung oder um unhinterfragte Klassenhierarchien – zu organisieren glaubt, benötigt keinen Begriff des Politischen« (Marchart 2010: 17). Das ordnungstheoretische Selbstmissverständnis des Epos besteht entsprechend darin, dass es trotz seiner Verwiesenheit auf das subjektive Freiheitsprinzip der Lyrik glaubt, keinen Begriff einer subjektiven Freiheitspraxis zu benötigen, was nicht bedeutet, dass dieser nicht wirksam werden kann.

Die Gegenüberstellung von Epos und Lyrik offenbart, dass im Fortgang der poetologischen Entwicklung auf keines der beiden Prinzipien verzichtet werden kann: Es braucht das epische Ordnungsprinzip, um den Rückfall in eine natürliche Determinationsmacht des Kultus zu verhindern und es bedarf des lyrischen Prinzips subjektiver Freiheit, damit diese Ordnung sich in ihrer Geschichtlichkeit angemessen verstehen und für ihre widerständige Infragestellung und Veränderung öffnen kann. Wie Ritter festhält, zeigt Hegels Philosophie, dass es keine Möglichkeit gibt, »aus der Entzweiung herauszukommen«. Auch wo man sich »entweder auf die eine oder die andere Seite schlägt« wird man »das ihr jeweils Entgegengesetzte« nicht abschließend »zum Verschwinden« (1989: 49) bringen können.

5 Das Drama im Politischen

Titelgebend ist der Einsatz des Dramas, weil er mit dem Einsatz demokratischer Ordnungsbildung korrespondiert: »[E]ndlich«, heißt es in der *Ästhetik*, werden die beiden Prinzipien von Epos und Lyrik miteinander »verknüpft« (ÄIII 323). Obschon das Drama die konkreten Gattungsbestimmungen von Tragödie und Komödie in sich zusammenfasst und daher keine eigenständige Gattung bildet, markiert Hegels Unterscheidung in die vordramatische, episch-lyrische Verleugnung und die dramatische Berechtigung der Differenz zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung den strukturhomologen Einsatz eines postfundamentalistischen Demokratiebegriffs: Politisch gedeutet ist das Drama demokratisch.[1] Da der Begriff des Dramas nur in der im Unterschied zur *Phänomenologie* wenig rezipierten *Ästhetik* ausgeführt wird, ist die gleichberechtigte Verknüpfung von epischem und lyrischem Prinzip in der Rezeptionsgeschichte der Hegelschen Poetik häufig direkt der dramatischen Subgattung der Tragödie zugerechnet worden. Dies gilt es auf der Grundlage einer ordnungstheoretischen Lektüre des Dramas in der *Ästhetik* zu korrigieren.

Anders als in der epischen Erzählung, in der die Homogenität der objektiven Ordnungsverhältnisse besungen wird und der Lyrik, in der sich umgekehrt eine bloß idiosynkratische Innerlichkeit entgrenzt, zeichnet sich das Drama durch eine offene Vermittlung der beiden Prinzipien objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit aus. Was im Epos noch als Idealzustand verstanden wurde – die Harmonisierung auftretender Differenzen – erweist sich vor dem Hintergrund des Dramas als einseitige Pathologie. Während die jeweiligen Gattungsprinzipien in Epos und Lyrik einen absoluten Geltungsanspruch erheben und auf je spiegelverkehrte Weise an dessen Umsetzung scheitern, eröffnet sich im Drama die Möglichkeit und Aufgabe eines prozessualen Vollzugs ihres Konflikts *innerhalb* der dramatischen Gattungsordnung. Die kriegerische Ausrichtung der epischen Herrschaft gegen einen äußeren

1 Der eigentümliche Status des Dramas als ebenso allgemeine wie übergeordnete Formbestimmung, die Tragödie und Komödie in sich zusammenfasst, erschwert die Ausführung von Beispielen. Da diese immer schon die Spezifika ihrer tragischen oder komischen Ausführung aufweisen, bleibt die folgende Rekonstruktion von Hegels Verständnis des Dramas stärker noch als die anderen Gattungen auf ihre begriffliche Bestimmung begrenzt.

Feind wird in die prozessuale Logik einer internen Differenz überführt. Mit Blick auf die Stufenfolge der Poetik heißt es in der *Ästhetik*, dass das Drama

> sowohl die ursprünglich poetischen Tage des eigentlichen Epos als auch die selbständige Subjektivität des lyrischen Ergusses als vergangen voraus[setzt], da es sich, beide zusammenfassend, in keiner dieser für sich gesonderten Sphären genügt. (ÄIII 476)

Im Drama tritt die »Wahrheit« der geistig »gegeneinander auftretenden Mächte« erstmals offen zu Tage, was gemäß Hegel zum Resultat hat, »daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben« (PhG 539). In der Form immer neu auftretender Konflikte wird geistige Wahrheit im Drama als Unüberwindbarkeit des Widerstreits zwischen objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit erkenn- und prozessierbar.

Die dramatische Verknüpfung von epischem und lyrischem Prinzip zeichnet sich dadurch aus, dass die in der Lyrik realisierte, subjektive Freiheit nicht länger als zu unterdrückende Gefahr für die geltende Ordnung bekämpft, sondern als notwendige Voraussetzung ihrer geschichtlichen und damit politischen Entwicklung anerkannt und als Movens ihrer Veränderung berechtigt wird.

White zieht daraus den Schluss, dass sich die politische Ordnungsgeschichte durch die Anwendung dramatischer Gattungsbegriffe begreifen lässt:

> In short, the historical process is pre-eminently a product of a conflict within the context of a shared life style and across a whole set of such shared life styles, the conflict of achieved form with a force which seeks to transform it or of an established power with some individual who opposes it in the interest of its own sensed autonomy and freedom. Here, in short, is the classical situation of the classical tragedy *and* the classical comedy. (2014: 89 f.)

Indem die dramatischen Gattungen Konflikte zwischen herrschenden Ordnungsverhältnissen (»whole set of shared life styles«) und deren, auf der Erfahrung subjektiver Freiheit gründenden Infragestellung (»a force which seeks to transform it«) zeigen, bringen sie die zukunftsoffene Grundstruktur historischer Entwicklungsprozesse selbst zur Darstellung. Sie bezeugen, dass geschichtliche Veränderungen keinem teleologischen Fatum folgen, sondern Resultate vergangener politischer Konflikte sind, die aus dem Handeln selbstbestimmter Subjekte hervorgegangen sind. So konkretisiert sich die

»krisenträchtige Dichotomie« von Epos und Lyrik im Drama »in politischen Konstellationen zwischen normativ-etablierten und um Legitimierung ringenden Praktiken« (Finkelde 2015: 200).

Anders als White suggeriert, ist daraus allerdings nicht der Schluss zu ziehen, dass die dramatische Vermittlung von epischem und lyrischem Prinzip in einer übergeordneten Aufhebung oder Vereinheitlichung resultieren würde, durch die sich historische Veränderungsprozesse der Konfliktualität entledigen könnten, die ihnen zugrunde liegt. Wie bereits in der Begründung der Strukturhomologie der poetischen Gattungslehre zur postfundamentalistischen Differenzfigur offengelegt, verweist Hegels Verständnis des Dramas auf die Unüberwindbarkeit daraus erwachsender Konflikte. So überzeugt Whites Argumentation zwar in der geschichtlichen Ausführung der Hegelschen Gattungsbegriffe, nicht aber in der politischen Formbestimmung des Dramas, da die Tradition des Missverständnisses der Hegelschen Philosophie als bloße Versöhnungsideologie fortgeschrieben wird:

> Epic, Lyric, and Dramatic, the first two representing externality and internality as effectively stable perspectives on the world, the last representing the effort of poetic imagination to envisage the movement by which this tension is resolved and the unity of subject and object is achieved. (White 2014: 87)

Anders als Whites Rede von einer vermeintlichen Harmonie zwischen lyrischer Subjektivität und epischer Objektivität im Drama nahelegt, zeichnet sich Hegels Verständnis des dramatischen Konfliktvollzugs weder durch eine abschließende Überwindung der Differenz von Epos und Lyrik noch durch eine Überführung derselben in eine übergeordnete Einheit aus. Hegel begreift die dramatischen Gattungen der Tragödie und Komödie allein deshalb als »höher« (PhG 533), weil sie die jeweiligen Prinzipien von Epos und Lyrik nicht nur als irreduzibel different, sondern auch als gleichermaßen berechtigt anerkennen. Das Drama ist durch die Verwirklichung, nicht durch die Versöhnung der »Kollision gleichberechtigter Mächte« (ÄIII 544) bestimmt. Hegels Bestimmung der jeweiligen Unverzichtbarkeit der beiden Prinzipien korrespondiert insofern mit der postfundamentalistischen Attestierung politischer Differenz, als das widerstreitende Verhältnis der beiden Mächte in einer Reihe immer wieder auftretender Kollisionen stets aufs Neue ausgetragen werden muss. Die beiden Extreme werden im Drama nicht überwunden, weil, wie Finkelde offenlegt, auch in der poetischen Gattungslehre »[d]ie Möglichkeit der Existenz eines politischen Differenzsystems […] von der Existenz seiner Grenzen ab[hängt], die nicht Teil des Differenzsystems

selbst sein können« (2015: 195). So verstanden erweist sich der systematische Vollzug politischer Differenz in unterschiedlichen Ordnungen als gattungstheoretisch bestimmbar, nicht aber die Differenz, die jeder Ordnung als deren Grenze zugrunde liegt: Die Einsicht in die Unmöglichkeit der Überwindung der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung ist Voraussetzung der dramatischen Poesie und der postfundamentalistischen Theorie demokratischer Ordnungsbildung gleichermaßen. Zwar zeichnen sich dramatische Werke dadurch aus, dass ein spezifischer Konflikt von Anfang bis Ende vollzogen und – wie die klassischen Tragödien von *Antigone* bis *Ödipus* zeigen – auch abgeschlossen wird. Damit ist die grundlegende Differenz der darin konfligierenden Mächte aber nicht überwunden. Hegel fasst das Verhältnis der Lösung einzelner dramatischer Konflikte zur Unüberwindbarkeit dramatischer Konfliktualität folgendermaßen:

> Nun kann freilich in dem bestimmten Ende, das Kollisionen auflöst, wieder die Möglichkeit neuer Interessen und Konflikte gegeben sein; die eine Kollision jedoch, um die es sich handelte, hat in dem für sich abgeschlossenen Werk ihre Erledigung zu finden. (ÄIII 486)

Im Unterschied zu einzelnen dramatischen Konflikten, die in Kunstwerken durchgespielt zur Darstellung kommen, bezeugt die Gattung des Dramas, dass der Grund und Auslöser dieser Konflikte selbst nicht überwunden werden kann und die in den einzelnen Dramen erreichten Versöhnungen nur vorübergehende Geltung beanspruchen können: Das Drama kann aus der dramatischen Kollision, nicht aber aus dem dramatischen Kollidieren herausführen (vgl. Menke 1996: 316).

Die dramatische Verknüpfung von epischem und lyrischem Prinzip ist mehr als eine bloß unparteiische Hin-und-Her-Bewegung.[2] Sie zeichnet sich durch das praktische Verhältnis aus, in dem das subjektive Freiheitsprinzip der objektiven Ordnung als gleichberechtigte Macht gegenübertritt und das deren Kollisionen in Tragödie und Komödie konfiguriert. Mit Blick auf dieses Verhältnis hält Hegel fest, dass die »objektive Entfaltung« der herrschenden Ordnung im Drama ebenso zur Darstellung kommt wie »deren Ursprung aus dem Inneren von Individuen«. Die Ordnung weist sich als »dem Subjekt angehörig« aus, während sich dies »Subjektive« umgekehrt durch einen »Übergang zur realen Äußerung« (ÄIII 323) innerhalb dieser Ordnung

2 Ein solches Verständnis legt White in der Weiterführung seiner Fehllektüre nahe: »[T]he Drama as such adopts as its standpoint neither one nor the other, but moves between them in such a way as to keep both present to consciousness« (2014: 94).

verwirklicht. Will das Drama dementsprechend beide Seiten, subjektive Freiheit und objektive Ordnung

> in sich zusammenhalten, so hat es *erstens* wie das Epos ein Geschehen, Tun, Handeln zur Anschauung zu bringen; vor allem aber, was vor sich geht, muss es die Äusserlichkeit abstreifen und an deren Stelle als Grund und Wirksamkeit das selbstbewußte und tätige Individuum setzen. (ÄIII 477)

Im Drama kommt also – dem Epos gleich – eine verbindliche geistige Ordnung zur Darstellung. Deren Herrschaft und Erhalt werden aber nicht länger bedingungslos legitimiert und verteidigt. Stattdessen wird die subjektive Freiheit »selbstbewußte[r] und tätige[r] Individu[en]« als geschichtlicher »Grund und Wirksamkeit« dieser Ordnung ausgewiesen. Im Unterschied zur epischen Ordnung setzt sich die dramatische Ordnung dadurch von der Naturdetermination des Kultus ab, dass sie das Gegenprinzip ihres Ordnungsbildungsprozesses – die Potentialität subjektiver Freiheit – als Movens ihrer eigenen geschichtlichen Entwicklung anerkennt. Die lyrische Einsicht in die konstitutive Leerstelle der unendlichen Potentialität subjektiver Freiheit, die uneingestanden bereits in der ersten, sich noch als ungebrochen darstellenden Natur des Kultus wirksam gewesen sein muss, wird im Drama aufgegriffen und praktisch berechtigt. Anders als in der Lyrik erschöpft sich die Praxis subjektiver Freiheit jedoch nicht länger in der »bloße[n] Beschäftigung mit umherschweifenden Gefühlen, Erinnerungen und Betrachtungen« (ÄIII 490), sondern realisiert sich stattdessen in selbstbestimmten Handlungen: Sie »macht sich äußerlich, objektiviert sich und wendet sich dadurch nach der Seite epischer Realität hin« (ÄIII 478). Im Drama wird das lyrische Prinzip subjektiver Freiheit zu einer Praxis formiert, die sich von ihrer lyrisch-privativen Reinform emanzipieren kann, weil sie von der herrschenden Ordnung als gefährliche, aber gleichwohl unverzichtbare Voraussetzung ihrer geschichtlichen Herausbildung und politischen Transformationsfähigkeit anerkannt und in der Form selbstbestimmten Handelns berechtigt wird.

5.1 *Die poetische Darstellung dramatischen Handelns*

Hegel begründet den Übergang von Epos und Lyrik zum Drama durch die neu erlangte Handlungsfähigkeit der Subjekte. In der *Ästhetik* heißt es, die dramatische Anerkennung »selbstbewußte[r] und tätige[r] Individu[en]« initiiert als »Grund und Wirksamkeit« (ÄIII 477) der Gattungsordnung des Dramas,

den Übergang von der lyrischen »Bestimmtheit des Gemüts […] zur Verwirklichung des Inneren durch den Willen, zur Handlung« (ÄIII 478). Im Drama scheidet sich das Subjekt erstmals »in Empfindung und Wille« (ÄIII 332), weil es eigene Zwecke setzen können muss, um seine subjektive Freiheit in der Form selbstbestimmter Handlungen zu realisieren (vgl. Taylor 1983b: 7). Im Unterschied zu bloßen Taten, die gemäß Hegel auch ohne Intention vollzogen werden können, fußen Handlungen auf ihrer expliziten und eigenständigen Bestimmung durch Subjekte in der Form willentlich festgelegter Zwecke und einem daraus erwachsenden Begründungspotential. Wie es bei Hegel heißt, gehört »[z]u dem aus sich selbst Beschließen […] eine festgewordene Subjektivität des Willens, den überwiegende Gründe bestimmen« (WG 310). Durch die Befähigung zum selbstbestimmten Handeln wird das Subjekt praktisch frei, weil es eins mit sich, seinem Willen, seinen Zwecken und den Gründen derselben wird. Anders als epische Charaktere, die äußeren Umständen ohnmächtig ausgeliefert sind, werden die Subjekte im Drama dazu befähigt, »sich zu besonderen Zwecken [zu] entschließ[en] und diese zum praktischen Inhalt [ihres] wollenden Selbst« (ÄIII 478) zu machen. Durch das »Sichzeigen und -behaupten, Einwirken und Bestimmen« (ÄIII 475) ihrer Zwecke überführen sie die subjektive Freiheit ihrer potentiell unendlichen Empfindungen in eine Praxis begründungspflichtiger, selbstbestimmter und -bewusster Handlungen.[3] Die praktische Formierung bestimmter Zwecke aus dem lyrisch-freien Spiel subjektiver Innerlichkeit erweist sich daher als Voraussetzung dramatischer Handlungsfähigkeit:

> Jede Handlung überhaupt schon muß einen *bestimmten* Zweck haben, den sie durchführt, denn mit dem Handeln tritt der Mensch tätig in die konkrete Wirklichkeit ein, in welcher auch das Allgemeinste sich sogleich zu besonderer Erscheinung verdichtet und begrenzt. (ÄIII 485)

Weil sich jede objektive Ordnung immer schon durch die gegebene Bestimmtheit geltender Normen und die hierarchische Zuweisung sozialer Rollen auszeichnet, müssen Handlungen innerhalb dieser Ordnung zweckförmig sein, um selbstbestimmt gestaltend in sie eingreifen zu können. Durch den Eintritt in die objektive Wirklichkeit entgleitet dem Subjekt allerdings die Kontrolle

3 Für eine analytische Kontextualisierung des Handlungsbegriffs in der Geistphilosophie Hegels, vgl. Quante 2004; für eine freiheitstheoretische Ausführung, vgl. Khurana 2017: 284–289 sowie 466 ff. und für eine ideengeschichtliche Einbettung, vgl. Taylor 1983b. Zum Modell der Zweckmäßigkeit bei Hegel, siehe Khurana 2017: 280–282. Zum Verhältnis von Wille und Grund in der Handlung, vgl. Rödl 2010. Zum Willen als kausale Kraft praktischer Freiheit als »Bei-sich-sein-im-Anderen«, Honneth 2010: 33–48.

über die Konsequenzen seines Handelns: Es geht das »Wagnis einer Konfrontation mit der […] Außenwelt« (Finkelde 2015: 176) ein, die im Verlust seiner subjektiven Innerlichkeit resultieren kann. Gleichwohl ist die dramatische Überführung subjektiver Freiheit von ihrer lyrisch-zweckfreien Äußerung in die praktische Zweckförmigkeit selbstbestimmter Handlungen nicht als vollständige Loslösung vom subjektivistischen Prinzip der Lyrik zu begreifen: Nur weil die lyrische »Expektoration des eigenen Herzens« (ÄIII 490) die Erfahrung einer Emanzipation »des individuellen Selbst von dem substantiellen Ganzen der Nation und ihrer Zustände, Sinnesweise, Taten und Schicksale« ermöglicht, sehen sich dramatische Subjekte dazu befähigt, ihre Empfindungen in äußere Zwecke überführen zu können, auf deren Basis sie sich selbstbestimmt in gegebenen Ordnungsverhältnissen positionieren und auf deren Veränderung hinarbeiten können (vgl. Speigth 2001: 56).

Die negativistische »Freiheit der Leere« in der lyrischen Empfindung ist als erstes Moment des Willens notwendige Bedingung subjektiver Handlungsfähigkeit. Wie Hegel in den *Grundlinien* offenlegt, ist die »absolute Möglichkeit […] von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, abstrahieren zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke« (RPh 49 § 5), die unabdingbare Voraussetzung für die Setzung neuer Inhalte. Es kann daher nur ein durch die Lyrik angeregter, in der dramatischen Ordnung praktisch freigesetzter Subjektivierungsprozess sein, der ein selbstbestimmtes Handeln als Grundlage geschichtlicher Transformationsprozesse ermöglicht. Anders als in der Reinform der Lyrik realisiert sich subjektive Freiheit nicht mehr als bloße Freiheit *von* geordneter Praxis, sondern als Freiheit *von* der Praxis *in* dieser Praxis (vgl. Menke 2015: 397).

Zwar bleibt die lyrische Negativität in ihrer zerstörerischen Potentialität eine unüberwindbare Bedingung des Dramas, ihre ordnungserodierende Kraft wird allerdings dadurch abgemildert, dass ihre Verwirklichung als subjektive Freiheitspraxis sich nur in der Form eines selbstbestimmten Handelns realisieren kann. Sie soll garantieren, dass die dramatische Ordnung »nicht in ein lyrisches Inneres« zerfällt, das ihr als »Furie der Zerstörung« gegenübertritt, sondern das Wirken subjektiver Freiheit prozessual, als »Inneres und dessen äußere Realisierung« (ÄIII 477) verwirklicht wird. In Hegels Formulierung heißt es, dass »das eigene Interesse«, das im lyrischen Ausdruck subjektiver Freiheit erstmals vernehmbar wurde, im Drama als »innere[s] Recht der Handlung objektiv heraus[gekehrt]« (ÄIII 364) wird. Dabei verhindert die Bekräftigung, dass die »Objektivität« der Ordnung »aus dem Subjekte herkommt« eine erneute Verkehrung in epische Homogenität, während »dies Subjektive«, das durch die selbstbestimmte Handlungen tätiger Individuen »in seiner Realisation und objektiven Gültigkeit zur Dar-

stellung gelangt« (ÄIII 323 f.), umgekehrt sichert, dass sich die herrschenden Ordnungsverhältnisse nicht in asozialer Unverbindlichkeit auflösen. Mit Hegel ist die dramatische Handlung daher als Begriff zu verstehen, der »die Negativität bzw. die Differenz, die in ihm hervortritt, […] als Ausdruck seiner Vollständigkeit zu denken fordert« (Tatari 2017: 25).

Entscheidend ist dabei, dass die Subjekte nicht nur das »*Äußere* ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen« (PhG 533). Nicht das Resultat selbstbestimmter Handlungen zeichnet das Drama aus, sondern die *dramatische Darstellung des genealogischen Prozesses ihrer Hervorbringung*: Aus der lyrischen Empfindung formiert sich ein zweckgebundener Wille, der aus guten Gründen in einer eigenständigen Handlung resultiert. Indem das dramatische Subjekt den gesamten Prozess der Hervorbringung seiner selbstbestimmten Handlungen zeigend nachvollzieht, um deren Berechtigung unter Beweis zu stellen, tritt es in ein retrospektiv darstellendes Repräsentationsverhältnis gegenüber seiner subjektiven Freiheit. Politisch gedeutet ist eine solche Formierung selbstbestimmten Handelns dadurch gekennzeichnet, dass sie aus einer Erfahrung subjektiv freier Empfindungen hervorgeht, die zurück- und zurecht geschnitten wird, weil sie in ein positives Transformationsbegehren überführt werden muss, das sich sozial begründen und politisch erkämpfen lässt. Demnach sind selbstbestimmte Praktiken der Infragestellung und des Widerstands im Drama als Resultate einer handelnden Umdeutung subjektiv freier Empfindungen zu verstehen, aus denen sie sich zwar inhaltlich speisen, mit deren negativer Freiheit sie durch ihre positive Formgebung aber zugleich brechen (vgl. Menke 2004: 288).

Für das dramatische Subjekt bedeutet dies, dass es nicht länger bloß erzählend auftritt, sondern selbst zur Sprechenden wird: Die dramatische Vorstellung zeigt der Zuschauer:in »*selbstbewußte* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wissen* und zu *sagen* wissen« (PhG 533). Dass das Drama, anders als Lyrik und Epos nicht gesungen oder erzählt, sondern gespielt wird, ist kein Zufall: Im darstellenden Spiel der Schauspieler:in bleibt die subjektive Freiheit ihres Selbst ebenso erkennbar wie deren sozial verallgemeinerte Repräsentation in ihren Handlungen – sie wird erkennbar als Subjekt, das die soziale »Maske« (PhG 540) ihrer Freiheit trägt (vgl. Kap. 9.3 und 10.2). Dabei korrespondiert das Verhältnis von Schauspieler:in und Maske mit dem Unterschied zwischen »prä-dramatische[n]« (Lehmann 1991: 2) und dramatischen Darstellungen: Während das lyrische Subjekt glaubt, sich als vollkommen unvermitteltes Selbst ganz ohne Maske zur Darstellung bringen zu können, soll die epische Sänger:in die Maske ihrer Person umgekehrt so glaubhaft erfüllen, dass

ihr Selbst vollkommen in ihrer objektiven Rolle aufgeht. Demgegenüber zeichnet sich die Darstellungsweise des Dramas dadurch aus, dass die Schauspieler:innen als maskentragende Subjekte erkennbar bleiben. In der offen erfahrbaren Gespaltenheit ihrer schauspielerischen Darstellung manifestiert sich der Begriff dramatischer Subjektivität als Prozess der Hervorbringung selbstbestimmten Handelns aus dem freien Spiel lyrischer Innerlichkeit.

5.2 *Die dramatische Handlungsordnung*

Anders als in Epos und Lyrik bleibt das Subjekt nicht länger einem übergeordneten Schicksal ausgeliefert. In Hegels Formulierung heißt es, dass erst das »dramatische Individuum […] die Frucht seiner eigenen Taten [selber bricht]« (ÄIII 478). Im Drama nämlich ist

> das bloße Geschehen mit seinen nur äußeren Hemmnissen ausgeschlossen, insofern hier das Äußerliche kein selbständiges Recht bewahren darf, sondern aus dem Zweck und den inneren Absichten der Individuen herstammen muß, so daß die Zufälligkeiten, wenn sie je eintreten und den Erfolg zu bestimmen scheinen, denn doch ihren wahren Grund und ihre Rechtfertigung in der inneren Natur der Charaktere und Zwecke sowie der Kollisionen und notwendigen Lösung derselben zu finden haben. (ÄIII 350)

Das Drama bringt das Auftreten, den berechtigten Vollzug und die vorübergehende Auflösung von Konflikten als Movens der geschichtlichen Entwicklung geltender Ordnungsverhältnisse zur Darstellung. Die Einzelnen wissen sich als »Macher« (Menke 1996: 61 f.) der Ordnung, in der sie leben, weil diese als gemachte Ordnung, d. h. als geschichtliches Resultat selbstbestimmter Handlungen zur Darstellung kommt. Diese Befähigung zu selbstbestimmtem Handeln ist als das begriffliche Programm dramatischer Ordnungsbildung zu verstehen: δρᾶμα bedeutet Handlung. Dies hat zur Folge, dass die Kohäsion herrschender Normen, Regeln und Verteilungen und die Regulierung ihrer sozialen Reproduktion nicht länger durch eine statische Ordnung, sondern durch eine prozessuale *Handlungs*ordnung hergestellt und aufrechterhalten wird. Im Unterschied zu den vordramatischen Gattungen treten die Handlungen der Subjekte im Drama als ordnungskonstitutive Elemente hervor: Während im Epos gepriesen wird, was bereits soziale Realität ist und in der Lyrik der Exzess subjektiver Innerlichkeit herrscht, können dramatische Handlungsordnungen ausschließlich durch das Handeln der Subjekte hervorgebracht und erhalten werden.

Das Drama realisiert sich auch deshalb als Handlungs*ordnung*, weil das selbstbestimmte Handeln der Einzelnen in einem geordneten Verhältnis zum selbstbestimmten Handeln anderer steht. Dass selbstbestimmtes Handeln nur in Auseinandersetzung mit anderen Willensäußerungen entstehen kann, folgt aus Hegels objektiver und damit sozialer Definition subjektiver Handlungsfähigkeit (vgl. dazu Honneth 2013: 221–231 sowie Harris 1983: 161–163; Leonard 2015: 144). Wie Hegel in den *Grundlinien* festhält, hat die selbstbestimmte Handlung der Einzelnen stets »eine *positive* Beziehung auf den Willen anderer« (RPh § 113; 209). Auf das Drama bezogen folgt aus dieser Bestimmung, dass die handlungsfähige Subjektivität in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von individueller und kollektiver Subjektivität zu verorten ist (vgl. dazu Pinkard 2017: 173).[4] Nur weil die dramatische Handlungsordnung es den Einzelnen ermöglicht, die herrschenden Ordnungsverhältnisse als geschichtliche Resultate vergangener Konflikte zu erfahren, können sie ihr eigenes Handeln auf die Neugestaltung dieser Verhältnisse ausrichten.

Die dramatische Berechtigung der Subjekte zur praktischen Überführung ihrer inneren Empfindungen in äußere Zwecke bildet die Grundlage für die Mobilisierung geteilter Interessen und die kollektive Formierung selbstbestimmter Transformationsbegehren. Denn erst eine in sich »erstarkende individuelle Festigkeit der Charaktere« (ÄIII 333) ermöglicht die Koordination selbstbestimmter Handlungen, die durch einen kollektiven Prozess der Urteilsfindung auf herrschende Ordnungsverhältnisse einwirken und diese objektiv verändern können (vgl. Schwarte 2023: 22, 37). Ein kollektives »Wir«, das subjektive Erfahrungen in einem geteilten Transformationsbegehren bündelt, kann nur entstehen, wo »das Ich zu sagen versucht, was wir wollen« (Khurana 2017: 500). Erst wo einzelne Subjekte in eine Auseinandersetzung darüber eintreten können, was dieses »wir« weiß, tut und will, kann sich eine dramatische Handlungsordnung etablieren und im Prozess ihrer permanenten Veränderung als solche verstetigen. Die gelingende Gestaltung verbindlicher Ordnungsverhältnisse misst sich entsprechend daran, ob deren Ordnung die handelnden Subjekte in das objektive Verhältnis einer kollektiv begründungsbedürftigen Selbstregierung setzt, die es ihnen erlaubt, in ein subjektives Verantwortungsverhältnis zu ihrem eigenen Handeln zu treten, indem sie die herrschenden Verhältnisse durch deren erfahrbare Geschichtlichkeit als Resultate ihrer eigenen Teilhabe begreifen.

4 Für die damit zusammenhängende Diskussion intersubjektiver Verallgemeinerungsprozesse im Zeichen einer selbstbestimmten Transformation und Umgestaltung bestehender Ordnungsverhältnisse im Kontext der politischen Philosophie Hegels, vgl. Theunissen 1982: 358–367.

Der Einsatz des Dramas in der poetischen Gattungslehre korrespondiert mit dem differenztheoretischen Einsatz des postfundamentalistischen Demokratiebegriffs: Die Unmöglichkeit der Letztbegründung einer politischen Ordnung und ihre gleichzeitige Begründungsbedürftigkeit zum Zwecke ihres Selbsterhalts *als* Ordnung spiegelt die praktische Unmöglichkeit des Fortbestands eines letzten epischen Grundes bzw. der lyrischen Abwesenheit von Gründen. Die dramatische Handlungsordnung erweist sich insofern als selbstreflexive Ordnung, als sie – anders als die Lyrik – weiß, dass sie eine Ordnung bleiben muss, aber sich – anders als das Epos – nur als Ordnung aufrechterhalten kann, wo sie ihr Anderes als Voraussetzung ihrer selbst erkennt und in der Form selbstbestimmten Handelns berechtigt. Das Drama erweist sich damit als Handlungsordnung, für die gilt, was Rancière kategorisch ausschließt: Sie realisiert sich als verbindliche Ordnung, die die konfliktuöse »Begegnung« (2014: 48) von der Politik in Form objektiv gegebener Verhältnisse und dem Politischen in der Form selbstbestimmter, subjektiv freier Handlungen *in sich selbst* vollzieht:

> Weil diese Begegnung […] der Prozeß oder Akt ist, in dem die Politik besteht, muß diese andere, neue Ordnung die Ordnung *des* Prozesses sein: die Ordnung, die deshalb durch den politischen Prozeß nicht wieder – genauso wie alle bisherigen – umgestürzt wird, weil sie die Ordnung ist, die diesen Prozeß selbst ermöglicht. (Menke 2015: 391)

Die dramatische Handlungsordnung ist eine Vollzugsordnung der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung, so wie die Demokratie eine Vollzugsordnung von Politik und dem Politischen ist. So manifestiert sich im dramatischen Konflikt die strukturhomologe Kollision des abweichenden Willens eines politischen Subjekts mit der ihm gegenüber Autorität beanspruchenden, herrschenden Ordnung. Demokratietheoretisch ausgeführt bricht das selbstbestimmte Handeln der dramatischen Subjekte mit seinem Ursprung aus der Formlosigkeit des Politischen, weil es nicht in rein negativen – lyrisch vereinzelten – Subversionen stecken bleibt, sondern, mit einer Formulierung von Mouffe und Laclau gesprochen, »mit einem ernsthaften Versuch einher[geht], andere Knotenpunkte zu etablieren, von denen aus ein Prozeß einer anderen und positiven Rekonstruktion der sozialen Struktur eingerichtet werden könnte« (2006: 256). Die dramatische Handlungsordnung ist strukturell demokratisch, weil sie sich als selbstreflexiv in sich gebrochene Ordnung realisiert, die sich der Möglichkeit einer erneuten Infra-

gestellung durch immer neue Transformationsbegehren aussetzt: »Denn demokratische Macht ist eine Macht, die anerkennt, dass sie anerkannt werden muss: dass sie nur in ihrer erfolgreichen Repräsentation besteht« (Menke 2003: 27). Die demokratische Macht kann sich nur als vorübergehend geltende begreifen, weil sie, der dramatischen Schauspieler:in gleich, der repräsentativen Maskierung bedarf.

Das Drama bringt die Vermittlung der beiden Grundprinzipien objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit als konstitutive Herausforderung und Aufgabe sämtlicher Ordnungsbildung zur Darstellung: Weil der Konflikt zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung, der die Poetik insgesamt bestimmt, im Drama erstmals als solcher zur Darstellung kommt, wird darin ein »Bewußtsein über sich« (PhG 535) erlangt. Dieses dramatische Wissen der Poetik über und von sich selbst lässt sich strukturhomolog als Wissen über die geschichtliche Form politischer Ordnungsbildung dechiffrieren, die anerkennt, dass sie anerkannt werden muss, um Geltung beanspruchen zu können. So spiegelt sich in Leforts Definition der Demokratie als »geschichtliche Gesellschaft schlechthin, eine Gesellschaft, die im offenkundigen Kontrast zum Totalitarismus die Unbestimmtheit in ihre Form aufnimmt und erhält« (1990: 291) die gattungstheoretische Unterscheidung zwischen vordramatischen und dramatischen Gattungen. Der Verlauf dramatischer Werke exemplifiziert, politischen Konflikten gleich, nicht nur die Entwicklung einer spezifischen Handlung, sondern die Konstitution der dramatisch-demokratischen Handlungsordnung insgesamt: Da der Prozess ihrer Hervorbringung aus subjektiven Empfindungen, die erst in Zwecke überführt werden müssen, um sodann die Form selbstbestimmter Handlungen annehmen zu können, in jedem dramatischen Kunstwerk und in jedem politischen Konflikt aufs Neue durchgespielt werden muss, wird die Zukunftsoffenheit geschichtlicher Ordnungsbildung immer wieder neu unter Beweis gestellt.

Konkret entspricht in der Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung die demokratische Unbestimmtheit des Politischen am Grund ihrer ordentlichen Form der unaufhebbaren Negativität subjektiver Freiheit, die am lyrischen Anfang des Dramas steht. Der Widerstreit von Epos und Lyrik markiert die Differenz von Politik und dem Politischen, die Unterscheidung zwischen vordramatischen und dramatischen Gattungen jene zwischen politischem Totalitarismus und Demokratie. Indem Hegels Philosophie des Dramas das lyrische Subjektivitätsprinzip zugleich als Bedingung aller Ordnungsbildung und als irreduzibles Gegenteil konkreter Ordnungsverhältnisse anerkennt, erweist sie sich als postfundamentalistische Demokratietheorie *avant la lettre*.

»Sputiamo su Hegel!« ([1970] 1996) proklamierte die Kunstkritikerin Lonzi und brachte damit die feministische Ablehnung der Hegelschen Philosophie zum Ausdruck, in der Fragen der Sexualität und des Geschlechts zwar nur an wenigen Stellen explizit verhandelt werden, die aber von der inhaltlichen Suggestion einer sittlichen Arbeitsteilung getragen wird, die Frauen* in familiäre Rollenbilder zwängt und ihnen den Status autonomer Subjektivität abspricht (vgl. Hutchings/Pulkkinen 2010: 4).[5] Der Fokus der breit angelegten feministischen Kritik liegt auch auf jenen Passagen aus der *Phänomenologie*, in denen Hegel das konflikthafte Verhältnis subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung am Beispiel von Sophokles' Tragödie der *Antigone* ausführt (vgl. Kap. 9.2.). Obschon darin Hegels Tragödienverständnis im Zentrum steht, greift die feministische Kritik bereits auf der grundsätzlicheren Ebene der dramatischen Form der »Gleichberechtigung der Mächte«. In seiner Interpretation der *Antigone* umschreibt Hegel die Differenz zwischen der herrschenden Ordnung und der subjektiven Freiheit der Heldin durch eine bunte Aneinanderreihung von konkreten, lebensweltlichen und religiösen Bestimmungen. So schildert er den Niedergang der griechischen Antike, in dessen Zeit *Antigone* fällt, als Epoche, in der die

> sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem *Inhalte* nach, in die beiden Mächte entzweite, die als *göttliches* und *menschliches* oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden – jenes die *Familie*, dies die *Staatsmacht* – und deren das erstere der *weibliche*, das andere der *männliche* Charakter war. (PhG 535)

Hegel buchstabiert die dramatische »Kollision […] gleichberechtigter Mächte« (ÄIII 544) als Konflikt zwischen göttlichem und menschlichem, familiärem und staatlichem Recht, zwischen Frau und Mann aus.[6] Sämtliche Dualismen gleichen sich darin, dass in ihnen das »unterirdische« Recht des Göttlichen,

5 Für eine detaillierte und überzeugende Rekonstruktion der Geschlechterdifferenz, die Hegels Geistphilosophie insgesamt zugrunde liegt, vgl. Stone 2010; für eine ideengeschichtliche Einbettung und Deutung ihrer geistphilosophischen Funktion, vgl. Barba-Kay 2021.
6 Leonard (vgl. 2015: 102 f.) hält fest, dass es sich dabei um eine Fehllektüre von Sophokles' *Antigone* handelt, weil Hegel durch seine normativen Überformung der Geschwisterbeziehung von Antigone und Polyneikes nicht nur deren inzestuösen Hintergrund verklärt, sondern auch die Spannung übersieht, in der der herausragende Stellenwert dieser Beziehung zum tatsächlichen Familienrecht des alten Griechenlands steht (vgl. dazu auch Gellrich 1988: 51–56 sowie Honig 2013: 124–126; für eine ausführliche Rekonstruktion von Hegels Argumentation, vgl.

Familiären oder Weiblichen – dem Hegel auch die mythische Figur der Rachegöttin Erinnye zuschreibt, wodurch er einen unverkennbar sexistischen Topos bedient (vgl. PhG 538) – in formaler Gleichberechtigung zum »oberen« Recht des Menschlichen, Staatlichen oder Männlichen steht. Dramatische Konflikte treten auf, wo sich das obere Recht der herrschenden Ordnung in Frage gestellt sieht; wo die Gesetze der göttlichen Unterwelten gegen die menschliche Weltordnung mobilisiert werden, wo das Recht der Familie gegen seine staatliche Einschränkung durchgesetzt und der Herrschaft des Patriarchats widerstanden wird.

Die neuere Rezeption dieser Passagen aus der *Phänomenologie* spaltet sich in zwei Lager: Das erste kritisiert Hegels essentialistische Bestimmungen der beiden Mächte und verwirft die Gattungslehre (vgl. v. a. Benhabib 1976; Honig 2013; Irigaray 1974: 216–226; Leonard 2015: 127–129; Mills 1996), das zweite betont das produktive Potential ihrer Beschreibung als formal gleichberechtigte Grundprinzipien, die in einer unüberwindbaren Differenz zueinander stehen (vgl. v. a. Bernstein 2010; Butler 2000; Hutchings/Pulkkinen 2010; Menke 1996, 2005). Der zweiten Rezeptionstradition folgend ist das unterirdische Recht nicht essentialistisch zu verstehen. Das Prinzip subjektiver Freiheit, welches die Seite des unteren Rechts bestimmt, wird hier nicht als substantielle Authentizität verstanden, sondern als formlose Negativität. Im Unterschied zu Hegels Bestimmung der Lyrik, in der das Prinzip subjektiver Freiheit durch seine formlose Exzessivität bestimmt wird, erweisen sich seine inhaltlichen Überformungen des unterirdischen Rechts in der *Phänomenologie* als wenig instruktiv. Statt Hegels inhaltliche Zuschreibung von göttlicher Unterwelt, Familie und Frauen als Strukturmerkmale der dramatischen Konfliktform zu lesen, gilt es, sie als historisches Zeugnis der politischen

Schulte 1992: 139–149). In einer der umstrittensten Passagen der Tragödie, die Goethe zutiefst schockiert hatte, zitiert Sophokles Antigone folgendermaßen:

»Nie nämlich, weder, wenn ich Mutter
Von Kindern wäre, oder ein Gemahl
Im Tode sich verzehret, hätt ich mit Gewalt,
Als wollt ich einen Aufstand, dies errungen.
Und welchem Gesetze sag ich dies zu Dank?
Wär ein Gemahl gestorben, gäb es andre,
Und auch ein Kind von einem andern Manne,
Wenn diesen ich umarmt. Wenn aber Mutter
Und Vater schläft, im Ort der Toten beides,
Stehts nicht, als wüchs ein andrer Bruder wieder« (1957: 228).

Die »Gesetze«, auf die Antigone sich hier bezieht, stehen – anders als Hegel behauptet – jenseits des antiken Familienrechts, in dessen Namen er Antigone handeln lässt: Auch im antiken Griechenland wurde Kind und Mann Priorität gegenüber Geschwistern eingeräumt.

Ordnung der Antike zu begreifen. Hegels aus den tragischen Texten des Sophokles und Aischylos übernommenen Beispiele bezeugen die begriffliche Abstraktion der dramatischen Form: Wo immer der dramatische Konflikt konkrete Bestimmung erfährt, ist er bereits in eine historisch spezifische, politische Ordnung eingetragen, die von konkreten Herrschaftsverhältnissen geprägt sind.

Hegels essentialistische Darstellungen der dramatischen Konfliktparteien befördern ein verkürztes Verständnis dramatischer Konfliktualität, indem sie historisch konkrete Herrschaftsverhältnisse auf die Form des Dramas projizieren. Wenn Hegel in der *Ästhetik* schreibt, dass die Tragödie von einem »für alle Zeiten gültige[n] *Inhalt* [*Hervorh. LH*; getragen wird], dessen Darstellung daher aller nationalen Unterschiedenheit zum Trotz auch unsere menschliche und künstlerische Teilnahme gleich rege erhält« (ÄIII 545), klingt dies, als würden seine *inhaltlichen* Bestimmungen tragischer Konflikte über alle historischen und politischen Unterschiede hinweg gleichermaßen greifen. Hegel vermischt, was auseinandergehalten gehört: Die Bestimmung des dramatischen Konflikts als Kollision zweier formal gleichberechtigter Mächte und deren Identifikation mit historisch spezifischen Herrschaftsverhältnissen.[7]

7 Hegels Essentialismen sind nicht nur sexistisch, sie sind auch in einen rassifzierenden Diskurs eingebettet (vgl. dazu Chanter 2010: 63). Hegels ambigue Positionierung zeigt sich beispielsweise darin, dass er die Sklaverei zwar kritisiert, aber gleichzeitig zur Naturalisierung kolonialistischer Unterdrückungsstrukturen beiträgt (vgl. dazu Buck-Morss 2000).

6 Poetik und Geschichte: Das Drama in der Hegelschen Geschichtsphilosophie

Bevor die poetologische Ausdifferenzierung in Tragödie und Komödie ordnungstheoretisch rekonstruiert werden kann, bedarf es einer Erläuterung der geschichts- und geistphilosophischen Implikationen des Hegelschen Dramenbegriffs. Denn die Übertragung geistphilosophischer Stufenmodelle in die politische Philosophie hat nicht selten in geschichtsphilosophische Irrwege geführt. Nah liegt der Schluss, dass das begrifflich bestimmbare Scheitern einer Gattungsordnung im historischen Scheitern ihres politischen Äquivalents resultiert, auf das sodann, quasi automatisch die nächste, bessere Ordnung folgen soll. Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie zeichnet sich durch den Versuch der Verankerung geistphilosophischer Einsichten in den historischen Entwicklungen der Moderne aus. Dieser Versuch ist ebenso notwendig wie gefährlich: Er ist notwendig, damit Philosophie mehr sein kann als ein idealistisches Gedankengebäude und er ist gefährlich, weil die Anwendung geistphilosophischer Begriffe auf die politische Geschichte sich einer Apologie des Gegebenen verdächtig macht. Hegels Philosophie ist nicht nur von einem tiefgreifenden Eurozentrismus geprägt, sie bedient sich auch einer Sprache der Notwendigkeit, die den Lauf der Geschichte als Vorstufen ihres nahenden Endes zur Darstellung bringt (vgl. bspw. VG 32).[1]

Dementsprechend muss sich jeder Versuch, Hegels Poetik politisch zu aktualisieren, ihrer Verquickung in seinen modernistischen Progressivismus stellen, der weder mit den historischen Verbrechen des 20. Jahrhunderts noch mit dem postfundamentalistisch begründeten Versprechen einer prinzipiellen Zukunftsoffenheit vereinbar ist (vgl. Pinkard 2017: 50–67). Dafür, dass ein solcher Aktualisierungsversuch gleichwohl unternommen wird, spricht nicht nur die Empirie einer zunehmend globalisierten Vernetzung, die nach einer gesellschaftstheoretischen Erschließung ihrer historischen Genese verlangt, sondern auch, dass das Gros der Kritiker:innen der Geschichtsphilosophie Hegels nicht seine Beschreibung der einschneidenden sozialen und techno-

1 Für eine Analyse und ideengeschichtliche Einordnung dieser Notwendigkeitsfigur, vgl. Marquard 1982: 39–44. Zu den eurozentristischen Prämissen der Hegelschen Geschichtsphilosophie, siehe Pinkard 2017: 50–67; zu deren Nachwirkungen in der Kritischen Theorie, vgl. Allen 2016.

logischen Transformationsprozesse der Moderne in Frage stellt, sondern seine progressistische Beurteilung derselben (vgl. Rohbeck 2000: 81). Die berechtigte Kritik eines konzeptuellen Ineinandergreifens von Affirmation und Geschichtsphilosophie gilt es im Folgenden aufzugreifen, indem eine zukunftsoffene Deutung der Hegelschen Poetik gegen Hegels teleologisches Selbstverständnis derselben mobilisiert wird.

6.1 Antike Vergangenheit oder geistige Totalität: Zwei Deutungen nach Szondi

In seiner literaturwissenschaftlichen Lektüre der Hegelschen *Ästhetik* unterscheidet Szondi zwischen zwei sich widerstreitenden Bestimmungen des Verhältnisses von poetischer Gattungslehre und Geschichte in Hegels Philosophie. Die erste Deutung legt nahe, dass die dramatische Form als Kunstform der Antike der Vergangenheit angehört. »In Ansehung der Form« schreibt Hegel in der *Phänomenologie*, hört die Poesie auf der höheren Stufe der dramatischen Gattungen »auf, erzählend zu sein, wie der Inhalt, ein vorgestellter« (PhG 533). Wie sich gezeigt hat, ist das Drama dadurch bestimmt, das in ihm die Form der selbstbestimmten Handlung zum Inhalt wird, weshalb Form und Inhalt des Dramas gleichermaßen durch die Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung bestimmt sind. Dieses Ineinanderfallen von dramatischer Form und dramatischem Inhalt, das nach Szondi gelingende Kunst auszeichnet, weist Hegel als historisch bedingt aus. Die damit verbundene These zur Bestimmung des Verhältnisses von Poetik und Geschichte lautet, dass die dramatischen Gattungsformen dem sittlichen Inhalt selbstbestimmter Handlungen entspringen und darin auf die historisch konkreten Konflikte der antiken Zeit ihrer Entstehung beschränkt bleiben (Steiner 2014). Dieser, in der Hegelforschung prominent vertretenen Deutung zufolge ist das Drama nicht mehr und nicht weniger als die historisch konkrete Kunstform der Antike, die sich aus moderner Warte durch ihren Vergangenheitscharakter auszeichnet.

An anderer Stelle behauptet Hegel jedoch, das Drama sei die »Totalität des Geistes« (ÄIII 324). Damit legt er die Basis für eine zweite Bestimmung des Verhältnisses von Poetik und Geschichte, die von einem systematischen Geltungsanspruch der dramatischen Künste ausgeht, der über die Zeit ihrer Entstehung in der Antike hinausweist und darin eine »Gegenwart« (Menke 2005) des Dramas behauptet. Diesen Anspruch begründend, beschreibt Hegel die poetischen Gattungen zu Beginn der *Ästhetik* als »Kunst der Rede« (ÄIII 16) und darin als

> *allgemeine* Kunst, die allen Kunstformen gleichmäßig angehört und nur da ausbleibt, wo der sich in seinem höchsten Gehalte noch unklare Geist seiner eigenen Ahnungen sich nur in Form und Gestalt des ihm selbst Äußeren und Anderen bewusst zu werden vermag. (ÄIII 16)

Wo sich eine geistige Ordnung hervorbringt, indem sie sich von der unmittelbaren Determinationsmacht der ersten Natur im Kultus befreit, tut sie dies immer schon durch Sprache vermittelt. Wenn diese Sprache hinter eine poetische Formgebung zurückfällt, kann dies gemäß Hegel nur Ausdruck geistiger Unreife sein. Dieser Einsicht entsprechend, beschreibt er die poetischen Gattungen in der *Phänomenologie* als »Kunstsprachen«, die durch ihre Anschauung geistiger Ordnungsprozesse die praktische Möglichkeit der Hervorbringung und Gestaltung sogenannter »Volksgeister« eröffnen:

> Die reine Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den anderen, mit denen er durch die Natur eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet und für dieses Werk ein Gesamtvolk [...] bildet. (PhG 539)[2]

Die Gattungslehre, so heißt es in der *Phänomenologie* weiter, entwirft »ein Pantheon« solcher Volksgeister, »dessen Element und Behausung die Sprache ist« (PhG 529). Dieses poetische Pantheon beansprucht insofern allgemeine Geltung, als es erlaubt, unterschiedliche geistige Ordnungen – von Hegel als »Volksgeister« verschiedener Nationen interpretiert – kritisch in Beziehung zueinander zu setzen. Weil demnach nur der Stoff des einzelnen Dramas, nicht die vorgegebene Form seiner Gattungsordnung historisch spezifisch ist, erscheinen die antiken Dramen »als historische Verwirklichung[en] einer zeitlosen Form« (1974: 9 f.). Es ist der Anspruch der damit einhergehenden »Totalität des Geistes« in der Poesie, den Theunissen zur Behauptung verleitet hat, dass Hegels »bedeutsamste[r] Gedanke« in der Einsicht bestehe, »daß griechische Kunst nicht nur vorwiegend, sondern immer und überall den Menschen formt« (1970: 174).

Diese zweite, weit weniger prominent vertretene steht nach Szondi in einer bemerkenswerten Spannung, wenn nicht im Widerspruch zur ersten

2 Hegel übernimmt die Terminologie des »Volksgeistes« von Montesquieu (vgl. dazu Bubner 2007: 304). Der Begriff des Volkes und seine Koppelung an die Nation ist m. E. als unglücklicher terminologischer Anachronismus zu verstehen, demgegenüber der Begriff des Gemeinwesens vorzuziehen ist.

Deutung. Denn dass »die dramatische Form« in der zweiten Auslegung »als geschichtlich nicht gebunden angesehen wird, bedeutet, dass das Drama jederzeit möglich ist und […] jederzeit gefordert werden kann« (Szondi 1974: 10). Hegel legt also zwei Fundamente für eine geschichtsphilosophische Ausdeutung der Poetik: als historisch spezifische Kunstphilosophie oder als geistphilosophische Stufenfolge, die einen formalen Geltungsanspruch über historisch konkrete Konfliktkonfigurationen hinaus beansprucht.[3] Als inhaltlich bestimmte Kunstformen sind Epos, Lyrik und Drama der Antike zuzuordnen, als formal bestimmte Ordnungsmodelle beanspruchen sie systematische Gültigkeit über die Antike hinaus. Aus der zweiten Deutung folgt allerdings nicht, dass die Forderung einer politischen Ausführung der poetischen Gattungen ihrerseits nicht historisch bedingt wäre. Zwar kann die dramatische Form jederzeit als Modell gelingender Ordnungsbildung aufgerufen werden, die Konsequenz daraus lautet aber nicht, dass sie sich jederzeit politisch realisieren ließe (vgl. Kap. 6.3). Was Hegels Poetik mit der postfundamentalistischen Theoriebildung teilt und was allein den Versuch ihrer Aktualisierung als politische Ordnungstheorie begründen kann, ist daher die von Szondi als zweite Verhältnisbestimmung ausgewiesene These einer systematischen Geltung der irreduziblen Differenz von objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit, die im Drama zur Darstellung kommt. Es ist die im Drama verhandelte Vermittlung dieser beiden Mächte, der differenztheoretische Grundstruktur der Hegelschen Philosophie offenlegt. Um diese Deutung gegen die weit verbreitete Begrenzung der poetischen Gattungen auf ihren historischen Auftritt als antike Kunstformen zu verteidigen, muss *mit* Hegel *gegen* Hegel argumentiert werden: Hegels überzeugende Bestimmung der Differenzvermittlung im Drama gilt es gegen den vermeintlichen Vergangenheitscharakter des Dramas und das darauf aufbauende Selbstmissverständnis seiner religions- und geschichtsphilosophischen Überwindung durch die christlich-preußische Moderne zu mobilisieren.

6.1.1 Poetische Wirklichkeit

In einer begrifflichen Unterscheidung zu Beginn der *Ästhetik,* die Hegel leider nur kurz erwähnt, ohne sie in ihren methodischen Konsequenzen auszuführen, unterfüttert er die zweite Deutung einer systematischen Geltung

3 Exemplarische Referenzen in der Rezeptionstradition der ersten, historisch spezifischen Verhältnisbestimmung sind Bohrer 2009; Gethmann-Siefert 1984; Hilmer 1997; Oitinnen 1999 und Szondi 1980 selbst. Zur Aktualisierung der zweiten, transhistorischen Verhältnisbestimmung, vgl. u. a. Adorno 1970; Brunkhorst 2007; Menke 1996, 2005; Theunissen 1970 und White 2014.

poetischer Differenzvollzüge.[4] Am Beispiel des Epos eröffnet er die Ebene einer poetischen Wirklichkeit, die er von einer nur ästhetischen Repräsentation derselben in den Künsten unterscheidet:

> [Etwas] anderes ist eine an sich in ihrem wirklichen Dasein poetische Nationalität, etwas anderes die Poesie als das vorstellende Bewusstsein von poetischen Stoffen und als künstlerische Darstellung solch einer Welt. (ÄIII 333)

Hegel versteht das »wirkliche Dasein« eines politischen Gemeinwesens insofern als poetisch, als die gattungstheoretisch bestimmbaren Strukturmerkmale unterschiedlicher Vermittlungen von objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit nicht nur die narrative Repräsentation und Darstellung desselben in den Künsten bestimmen, sondern sich im tatsächlichen Handeln, in den Institutionalisierungen und Instanziierungen der politischen Wirklichkeit manifestieren. Wie Hegel nahelegt, realisieren sich poetisch geordnete Differenzvollzüge »im wirklichen Dasein« der Geschichte. Sie lassen sich an der herrschenden Ordnung ablesen, mit Rancière definiert als »Gesamtheit der Vorgänge« politischer Konfliktregulierungsprozeduren »durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen« (2014: 39). Sie manifestieren sich in öffentlichen Regularien und der Rechtspraxis ebenso wie in impliziten Normen des sozialen Zusammenlebens.

Hegels Koppelung poetischer Wirklichkeit an die Nationalität zeugt von der politischen Dimension seines ästhetischen Selbstverständnisses: Jedes Gemeinwesen ist auf eine Weise politisch geordnet, die sich poetologisch beschreiben und bestimmen lässt. Er legt offen, dass die historisch unterschiedlichen politischen Vermittlungen von objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit den Differenzentfaltungsmodellen der poetischen Gattungen entsprechen. Indem Hegel unterschiedliche Gemeinwesen – vom antiken Griechenland über das römische Reich bis zum preußischen Staat – als unterschiedlich geordnet, d. h. als unterschiedliche politische Ordnungen

4 Zwar »testet« (Oitinnen 1999: 131; vgl. dazu auch Gethmann-Siefert 1984: 230) Hegel in der *Ästhetik*, ob die poetischen Künste als systematische Modelle für die politische Geschichte der Moderne taugen, spätestens im Nachgang seiner Kritik der Demokratie im Kapitel 10.4 zur Komödie gibt er diesen Ansatz jedoch auf. Hegel legt zwar die begrifflichen Grundsteine für eine politische Systematisierung seiner Poetik, er führt die darin implizit angelegte Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung, allerdings an keiner Stelle systematisch aus.

begreift, verstellt er sich einer Lesart, die eine der poetischen Gattungen zum Wesenszug der Menschheit schlechthin verklären könnte. Die an Hegels Verständnis poetischer Wirklichkeit anschließende These lautet stattdessen, dass unterschiedliche historische Ordnungen in der politischen Verschiedenheit ihrer Wirklichkeiten mit den verschiedenen Stufen geistiger Selbstreflexivität korrespondieren, die Hegel in der Geschichte fortschreiten sieht und in der Abfolge der poetischen Gattungen zur Darstellung bringt. Ausgehend von diesem Verständnis poetischer Wirklichkeit lässt sich zeigen, dass die dramatisch offene Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung, die in der antiken Kunst zum ersten Mal auftritt, in der Moderne zur poetisch strukturierten Wirklichkeit politischer Handlungsordnungen wird. In der Moderne verschiebt sich das Drama von den Künsten in die Wirklichkeit, vom »vorstellende[n] Bewusstsein von poetischen Stoffen und [der] künstlerische[n] Darstellung […] einer Welt« zu einem »wirklichen Dasein« in historisch konkreten Handlungsordnungen. Anschließend an die zweite Deutung nach Szondi, die eine Gegenwart der dramatischen Form behauptet, lässt sich festhalten, dass die im dramatischen Kunstwerk der Antike erstmals erfahrene, selbstbestimmte Handlung in der Moderne außerhalb der Kunst zu sich kommt und in eine wirkliche Praxis subjektiver Freiheit überführt wird.

In der *Ästhetik* beschreibt Hegel den historischen Übergang zur Moderne als korrespondierend mit einer Verschiebung vom Poetischen ins Prosaische in den Künsten. Die Prosa wird als Praxis einer ästhetischen Repräsentation eingeführt, der im Unterschied zur dramatischen Poesie kein »wirkliches Dasein« mehr innewohnt. Der Prosa kommt daher ein anderer systematischer Stellenwert zu als der Poesie: Während die Poesie für Hegel Wirklichkeit *und* Kunstform der Antike ist, realisiert sich die prosaische Form nicht mehr als Wirklichkeit, sondern *nur* noch als Kunstform der Moderne. Was die Prosa als sinnliche Reflexionsform der Moderne leistet, steht für Hegel allein auf Seiten der künstlerischen Weltdarstellung. So geht die Analysekraft der begrifflichen Unterscheidung zwischen poetischer Wirklichkeit und poetischen Künsten, die Hegel für die Antike eingeführt hatte, im Übergang zur Moderne verlustig. Statt diese Unterscheidung mit Blick auf die politische Wirklichkeit der Moderne auszubuchstabieren, folgt Hegel der ersten der zwei möglichen Deutungen des Verhältnisses von Poetik und politischer Geschichte und gibt den Begriff poetischer Wirklichkeit mit dem Untergang der antiken Kunst im Übergang zur Moderne auf.

> Der Mangel von Hegels Dramentheorie besteht darin, dass sie die Struktur der modernen Dramatik nur unzureichend zu bestimmen vermag. Hegel

> leugnet die Gegenwart [des Dramas und das Drama] in der Gegenwart, weil er eine unzureichende Theorie der modernen Gesellschaft hat. (Iber 2011: 287)

Dem soll an dieser Stelle eine Kritik seiner Geschichtsphilosophie entgegenhalten werden, welche die zweite Deutung einer systematischen Geltung der Poetik für die politische Ordnungsbildung aufgreift, radikalisiert und gegen Hegels affirmative Deutung der christlichen Moderne mobilisiert. Denn wie sich anhand von Hegels eigenen geschichtsphilosophischen Ausführungen zeigen lässt, ist die politische Wirklichkeit der Antike zwar poetisch, nicht aber dramatisch verfasst: Die politische Ordnung des alten Athens ist strukturell episch. In der Antike bleibt das Drama bloße »Poesie als das vorstellende Bewusstsein von poetischen Stoffen und als künstlerische Darstellung solch einer Welt« (ÄIII 333); es bleibt Kunst. In der Moderne hingegen realisiert sich die dramatische Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung im »wirklichen Dasein«, das Drama ordnet die politische Wirklichkeit. Erst deren historische Zäsur setzt dem politischen Dasein episch geordneter Gemeinwesen ein Ende und erwirkt eine Dramatisierung der politischen Wirklichkeit. Der historische Einsatz der Moderne ist daher, anders als Hegel denkt, nicht als Bruch *mit* der Poetik, sondern als Bruch *in* der Poetik zu verstehen: Die Prosaisierung der Künste geht einher mit einer Dramatisierung der politischen Wirklichkeit.[5]

6.2 *Die Ordnung des alten Athens*

Hegels Philosophie der Geschichte beginnt im antiken Griechenland, das er – nachdem er Persien, Indien und Ägypten in wenigen Absätzen die Freiheitsfähigkeit abspricht – als erstes geistig geordnetes Gemeinwesen begreift,

5 Hegels These von der Prosaisierung der Künste in der Moderne wird dadurch nicht falsifiziert, im Gegenteil: Es zeigt sich vielmehr, dass seine Unterscheidung zwischen der poetischen Wirklichkeit und der ästhetischen Darstellung dieser Wirklichkeit in den Künsten in der Moderne als Unterscheidung zwischen einer strukturell dramatisch geordneten Wirklichkeit und ihrer prosaischen Repräsentation in den Künsten fortwirkt. Die Kritik an Hegel lautet dementsprechend, dass er seine eigene begriffliche Unterscheidung nicht ernst genug genommen hat, um deren Konsequenzen für das Verhältnis von Kunst und Wirklichkeit in der Moderne angemessen auszuführen. Statt wie Hegel das Kind der poetischen Wirklichkeit mit dem Bade der antiken Künste auszuschütten und durch das Kind der prosaischen Kunst im Bade einer unbestimmt bleibenden, modernen Wirklichkeit zu ersetzen, gilt es die Dramatisierung dieses modernen Bades in den Blick zu nehmen: Das moderne Kind mag nicht länger dramatisch sein, wohl aber das Wasser, in dem es taucht.

das den Keim subjektiver Freiheit in sich trägt. »Was die historische Verwirklichung« des geistigen Ideals freier Sittlichkeit angeht, so Hegel, »ist kaum zu bemerken, daß wir sie bei den Griechen aufzusuchen haben«. Die Griech:innen leben gemäß Hegel »ihrer unmittelbaren Wirklichkeit nach, [...] in der glücklichen Mitte der selbstbewußten subjektiven Freiheit und der sittlichen Substanz« (ÄII 25). In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* beschreibt er diese glückliche Mitte als staatliche Ordnung, die die beiden »Seiten des subjektiven und objektiven Kunstwerks« (VG 306) in sich vereint. Während die subjektive Seite als Vermögen gefasst wird »seine Körperlichkeit, in freier schöner Bewegung und in kräftiger Geschicklichkeit, zu einem Kunstwerke« (VG 297) auszuarbeiten, realisiert sich die objektive Seite in der Kunst der religiösen Ehrung von »Lokalgötter[n]« (VG 302). Zusammen bilden sie die athenische Polis, jenen »allgemeine[n] Geist, der zugleich der selbstbewußte Geist der einzelnen Individuen ist« (VG 306). Hegel affirmiert diese harmonische Übereinkunft und hält fest, dass »[n] ur die demokratische Verfassung [...] für diesen Geist und für diesen Staat geeignet [ist]« (VG 306). Als Lob der Demokratie ist dies nicht zu verstehen. Im Gegenteil: So glücklich die Griech:innen kurzzeitig gewesen sein mögen, ihre sittliche Ordnung ist gemäß Hegel dem Untergang geweiht. Ausgerechnet die Berechtigung subjektiver Freiheit, die sein modernetheoretisches Interesse weckt, markiert den Anfang ihres Verderbens:

> »Gerade die subjektive Freiheit, welche das Prinzip und die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staats und unseres religiösen Lebens ausmacht, konnte für Griechenland als das Verderben auftreten. Die Innerlichkeit lag dem griechischen Geiste nahe, er mußte bald dazu kommen; aber sie stürzte seine Welt ins Verderben, denn die Verfassung war nicht auf diese Seite berechnet [...]« (VG 309).

Die subjektive Freiheit, die die Grundlage moderner Ordnungsbildung legt, bleibt in der Antike auf die »Kunst« männlicher Körperlichkeit und Charakterbildung beschränkt. Als solche kann sie keine Freiheitspraxis sein, die der dramatischen Formgebung entsprechend zu selbstbestimmtem Handeln befähigen würde. Obschon die athenische Polis beansprucht, sich als »selbstbewußte[r] Geist der einzelnen Individuen« (VG 306) in verallgemeinernder, objektiver Form zu verwirklichen, wird deren subjektive Freiheit, wenn überhaupt, nur in äußerst beschränktem Maße berechtigt. Die demokratische Verfassung des alten Athens ist trotz ihres Selbstverständnisses nicht in gleichem Maße auf eine Praxis subjektiver Freiheit ausgerichtet, wie auf

die sittliche Stabilisierung tradierter Herrschaftsverhältnisse und sozialer Rollen, deren Überschreitung und Infragestellung nicht vorgesehen ist:

> Indem Sitte und Gewohnheit die Form ist, in welcher das Rechte gewollt und getan wird, so ist sie das Feste und hat den Feind der Unmittelbarkeit, die Reflexion und Subjektivität des Willens, noch nicht in sich. (VG 308)

Die politische Ordnung des alten Athens ist vor dem Hintergrund des Platonischen Staates zu verstehen, in dem soziale Rollen qua Geburt zugewiesen werden und die subjektive Freiheit, sich zu einem körperlichen Kunstwerk zu machen, wenn überhaupt, wenigen Männern vorenthalten bleibt (vgl. dazu Lehmann 1991: 70; Moland 2016: 81; Rose 1981: 134).[6] Selbst deren Freiheit bleibt beschränkt: Sie realisiert sich als abstrakte Freiheit, die sich der sozialen Funktion epischer Charaktere gleich darin erschöpft, in »schöner Bewegung und in kräftiger Geschicklichkeit« (VG 297) »an die Spitze gestellt zu sein und die Hauptbegebenheit [der sittlichen Ordnungsverhältnisse; *LH*] an ihre Individualität geknüpft zu sehen« (ÄIII 361). Die antike Praxis subjektiver Freiheit gründet nicht auf selbstbestimmten Handlungen, die politische Transformationsprozesse initiieren könnten, sondern bleibt auf den »freien« Ausdruck privilegierter sozialer Rollen beschränkt (vgl. dazu Pippin 2008: 26). Die Griech:innen nehmen »ihre Entschlüsse noch nicht aus sich selbst, sondern von ihren Orakeln her« (VG 306). Dementsprechend ist die Versöhnung auftretender Konflikte nur als »Rückkehr zum früheren Gleichgewichtszustand« (Oitinnen 1999: 131), als Restituierung tradierter Vormachtstellungen möglich. Poetologisch gedeutet erweist sich die formal demokratische Polis des alten Athens als episch geordnet.

Die subjektive Freiheit im alten Griechenland bricht als »freies Denken hervor, das noch nicht mit der *Substantialität*« der herrschenden politischen Ordnung »identisch« (Enz III 363) wird. Obschon Hegel überzeugt ist, dass es die Griech:innen sind, die den Begriff subjektiver Freiheit hervorbringen, kritisiert er dessen fehlgeleitete Verwirklichung: Sie verstehen nicht, dass eine gelingende Praxis subjektiver Freiheit der Berechtigung eines selbstbestimmten Handelns und der damit einhergehenden, widerständigen Überschreitung tradierter Ordnungsverhältnisse und sozialer Rollen bedarf und daher die Gleichheit der subjektiven Freiheit sämtlicher Mitglieder

6 Hegel vermerkt dazu, dass Platon die Verdorbenheit der griechischen Demokratie zwar erkannt habe, aber daran gescheitert sei, »seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjektivität einzubilden […]; sein Staat ist deswegen an ihm selbst ohne *die subjektive Freiheit*« (Enz III 362 f.).

des Gemeinwesens voraussetzt. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* heißt es:

> Den Griechen ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen; aber sie, wie auch die Römer wußten nur, daß Einige frei sind, nicht der Mensch als solcher. Dies wußten Plato und Aristoteles nicht; darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt und ist ihr Leben und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst teils nur eine zufällige, unausgearbeitete, vergängliche und beschränkte Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen. (WG I 62)

Die Griech:innen glauben fälschlicherweise, »daß der Mensch durch Geburt (als athenischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei«. Als eine der »ungeheuersten praktischen Folgen« (Enz III 301) dieses Missverständnisses nennt Hegel die griechische Legitimation der Sklaverei (vgl. VG 311).[7] Dass die Griech:innen sich als unfähig erweisen, subjektive Freiheit als Freiheit aller Subjekte zu denken, beweist für Hegel, dass die glückliche Mitte der griechischen Polis nicht substantiell, sondern Ausdruck eines nur tradierten Verständnisses darüber ist, wer als politisches Subjekt gilt: »Hier […] stehen wir noch auf dem Standpunkt der Sittlichkeit, welche nur Gewohnheit und Sitte ist und damit noch eine Partikularität im Dasein« (VG 311).[8]

Die Griech:innen machen zwar den ersten, entscheidenden Schritt in die Richtung einer politischen Berechtigung subjektiver Freiheit, sie verpassen jedoch »den höheren Punkt der Wahrheit« (VG 308; vgl. dazu Pippin 2008: 55 f.). Dieser liegt in der Einsicht in die Unüberwindbarkeit der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung, die sich durch den Versuch ihrer schönen Harmonisierung in einer »glücklichen Mitte« nicht überwinden lässt. Wie Rebentisch (vgl. 2014: 29–90) ausführt, verfehlt der platonische Staat den postfundamentalistischen Begriff der Demokratie. Statt subjektive Freiheit in der Form selbstbestimmten Handelns zu berechtigen und als irreduzible Voraussetzung ihrer eigenen Ordnungsbildung

7 Für eine ausführliche Einordnung vgl. Chanter 2010; Wood 2008: 28–42 sowie Wallat 2015.

8 Als weiteren Grund, warum die athenische Polis scheitern muss, führt Hegel an, »daß solche demokratischen Verfassungen nur in kleinen Staaten möglich sind, in Staaten, die den Umfang von Städten nicht viel übersteigen. […] Das Zusammenleben in einer Stadt, der Umstand, daß man sich täglich sieht, machen eine gemeinsame Bildung und eine lebendige Demokratie möglich« (VG 312). Zur Aktualität dieses Arguments, siehe Jörke 2019.

anzuerkennen, realisiert er sich als episch geordnete Oligarchie. Auch Hegel begreift die antike Unterdrückung selbstbestimmten Handelns in der athenischen Polis als entscheidenden Unterschied zu modernen Demokratien:

> Dies ist die wahrhafte Stellung der demokratischen Verfassung [des alten Athens; *LH*]: ihre Berechtigung und absolute Notwendigkeit beruht auf dieser noch immanenten objektiven Sittlichkeit. In den modernen Vorstellungen von der Demokratie liegt diese Berechtigung nicht: die Interessen der Gemeine, die öffentlichen Angelegenheiten sollen von dem Volke beratschlagt und beschlossen werden; die Einzelnen sollen ratschlagen, ihre Meinung vortragen, ihre Stimme abgeben, und zwar darum, weil das Staatsinteresse und die öffentlichen Angelegenheiten die ihrigen seien. (VG 308 f.)

Hegels Unterscheidung zwischen antiker und moderner Demokratie überzeugt: Die Möglichkeit eines gleichberechtigten, selbstbestimmt politischen Handelns steht in der athenischen Polis aus, weil deren politische Ordnung auf der Annahme eines homogenen, objektiv gegebenen Gemeinwillens gründet, der sich in sittlicher Harmonie manifestieren soll. Wo die Vorstellung eines übergeordneten, göttlich legitimierten Willens im Zuge der Etablierung eines modernen Demokratieverständnisses aufgegeben wird, verschiebt sich die Herausbildung des politischen Gemeinwillens in die Subjekte, die ihre Empfindungen in Zwecke überführen und selbstbestimmt handelnd in politische Auseinandersetzungen über die angemessene Verallgemeinerung derselben treten. Weil ein solches Handeln in der athenischen Polis verstellt bleibt, erweist sich ihre »glückliche Mitte« als bloßes Recht der Gewohnheit, das es nicht vermag, zur Einsicht in die »höhere Wahrheit« der differentiellen Struktur ihrer Ordnungsbildung vorzuschreiten. So rät Hegel davon ab, das antike Griechenland zum historischen Vorbild einer politischen Freiheitspraxis zu verklären:

> Man findet in neuerer Zeit große, tiefe Männer wie z. B. Rousseau, die das Bessere rückwärts suchen. Das ist aber ein Irrtum. Wir werden uns zwar ewig von Griechenland angezogen fühlen; aber die höchste Befriedigung finden wir da nicht, denn es fehlt dieser Schönheit die Wahrheit. (WG II 640)

6.2.1 *Die politische Ordnung des alten Athens*

Für Hegel kommt der Untergang der antiken Polis nicht als Überraschung, da es nur eine Frage der Zeit sein konnte, bis die epische Wirklichkeit der

Griech:innen am uneingelösten Versprechen subjektiver Freiheit zerbrechen musste. »Small wonder, Hegel noted, that this beautiful system in its full bloom only lasted about sixty years« (Pinkard 2017: 78). Der Verfall des alten Athens nimmt seinen Anfang in einer Verselbständigung subjektiver Freiheit, die zwar im Keim der griechischen Ordnung angelegt ist, praktisch jedoch unterdrückt wird. Hegel beschreibt ihre Proliferation als zunehmende Veräußerlichung subjektiver Innerlichkeit:

> Wir haben nun das Verderben der griechischen Welt in seiner tieferen Bedeutung aufzufassen und das Prinzip derselben auszusprechen als die *für sich frei werdende Innerlichkeit*. Die Innerlichkeit sehen wir auf eine mehrfache Weise entstehen; [...] den Staatsverfassungen und Gesetzen drohen die Leidenschaften der Individuen und die Willkür und dem ganzen unmittelbaren Bestehen die in allem sich erfassende und sich zeigende Subjektivität. (VG 326)

Die demokratische Verfassung des alten Athens scheitert Hegels Interpretation zufolge daran, dass die Empfindungen der Einzelnen immer öfter in selbstbestimmte Zwecke überführt werden, die zu immer unterschiedlicheren Vorstellungen darüber führen, wie anstehenden Staatsbelange zu regeln seien:

> [S]o hat jeder seine eigene Meinung, man untersucht, ob das Recht nicht verbessert werden könne, man findet, anstatt sich ans Bestehende zu halten, die Überzeugung in sich, und so beginnt eine subjektive unabhängige Freiheit, wo das Individuum imstande ist, selbst gegen die bestehende Verfassung alles an sein Gewissen zu setzen. Jeder hat seine Prinzipien, und wie er dafürhält, so ist er auch überzeugt, daß dies das Beste sei und in die Wirklichkeit eingebildet werden müsse. (VG 309 f.)

Was Hegel als historischen Zerfall der athenischen Polis beschreibt, entspricht dem geschichtlichen Erwachen einer Handlungsfähigkeit, welche die politische Praxis moderner Demokratien antizipiert. Die Subjekte werden selbstbestimmt, sie lösen sich von tradierten Sitten, wodurch die schöne Einheit der griechischen Ordnung zu bröckeln beginnt. Dieser langsame Untergang kulminiert in der »welthistorischen Person« (GPh I 441) des Sokrates, dessen Name in der Hegelschen Philosophie für die negativistische Radikalität subjektiver Freiheit steht, die in der Kunst der schönen Körperbildung ihren Anfang nimmt und sich immer stärker ausweitet, bis die Polis in lyrischem Chaos versinkt:

> Mit dem Fortgange der Demokratie sehen wir freilich, wie in den wichtigsten Angelegenheiten die Orakel nicht mehr befragt, sondern die besonderen Ansichten der Volksredner geltend gemacht werden und das Entscheidende sind. Wie zu dieser Zeit Sokrates aus seinem Dämon geschöpft hat, so haben die Volksführer und das Volk aus sich die Beschlüsse genommen. Zugleich ist aber damit das Verderben, die Zerrüttung und die fortwährende Abänderung der Verfassung eingetreten. (VG 311)[9]

Die antike Polis geht unter, weil die Subjekte keine äußerlichen Vorgaben mehr brauchen, um ihre Vorhaben zu legitimieren. Sie bringen Entschlüsse aus eigenen Zwecken hervor, aus jenem »Dämon« subjektiver Innerlichkeit, den Hegel durch Sokrates gestärkt sieht, weil dessen Philosophie »die Wahrheit des Objektiven auf das Bewusstsein, auf das Denken des Subjekts zurückgeführt« (GPh I 442 f.) hat.

Der historische Untergang der Polis zeigt, dass die subjektive Selbstermächtigung der Griech:innen nicht in der Etablierung einer neuen Ordnung resultierte, die es vermocht hätte, demokratische Prozesse der Konfliktbewältigung einzurichten und ihr selbstbestimmtes Handeln dem dramatischen Modell entsprechend zu berechtigen. Diese mündet stattdessen in einem flatterhaften Exzess ständig wechselnder Beschlüsse. Ohne im objektiven Rahmen einer politischen Handlungsordnung berechtigt zu werden, führt das Erstarken subjektiver Freiheit zur Auflösung der epischen Ordnung der Polis in einem lyrischen Chaos, das gemäß Hegel den Untergang des antiken Griechenlands im Ausbrechen des Peloponnesischen Krieges markiert.

6.2.2 *Poetische Reflexivität: Die historische Rolle der dramatischen Künste im Untergang der Antike*

Dass Hegel die Geschichte subjektiver Freiheit neben Sokrates mit Sophokles' *Antigone* beginnen lässt, ist kein Zufall (vgl. dazu u. a. Leonard 2015: 104; Menke 2018: 62). Beide Figuren radikalisieren die in der historischen Antike aufkeimenden Ansätze subjektiver Freiheit auf unterschiedliche Weise: Sokrates, indem er für eine philosophische Berechtigung des subjektiven Bewusstseins einsteht; Antigone, indem sie durch ihren selbstgewählten Untergang Zweifel über die in Theben herrschenden Ordnungsverhältnisse

9 Hegel begreift Sokrates als Statthalter subjektiver Freiheit und seine »ganz richtig[e]« (GPh I 503) Anklage insofern als tragisch, als »[i]m wahrhaft Tragischen […] berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es sein [müssen], die in Kollision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates« (GPh I 447). Für eine Rekonstruktion von Hegels Sokrates-Lektüre im Kontext seiner Philosophie des Gewissens und der Moralität, vgl. Finkelde 2015: 214–232; für eine Bestimmung ihres Verhältnisses zur Komödie, vgl. Hebing 2015: 66–71.

sät (vgl. Kap. 9.2) Während die historische Person Sokrates' für den scheiternden Versuch der Berechtigung innerlicher Empfindungen im »wirklichen Dasein« der griechischen Polis steht, antizipiert der dramatische Kunstcharakter der Antigone die Möglichkeit eines selbstbestimmten Handelns in der »künstlerische[n] Darstellung«. Es manifestiert sich darin die methodische Bedeutung der dramatischen Künste in Hegels Verständnis historischer Entwicklung.

Wie sich gezeigt hat, gründet Hegels Faszination für die Antike nicht auf der Annahme einer politischen Modellhaftigkeit der griechischen Polis, sondern im historischen Auftritt subjektiver Freiheit, der, so Hegels zentrale These in der *Ästhetik*, in den dramatischen Künsten zur Vollendung kommt. In der nur vordergründig harmonischen Ordnung des alten Athens schlummert bereits das »Ungeheuer der Entzweiung« (Menke 1996: 40), das in den dramatischen Künsten erstmals offen reflektiert wird. Die Konfliktszenerien, die in den dramatischen Kunstwerken der Antike zur Darstellung kommen, bezeugen für Hegel die Kraft der subjektiven Freiheit, die zwar in der antiken Wirklichkeit der Polis angelegt ist, aber unterdrückt wird. Die dramatischen Künste bringen dementsprechend keine neuen Differenzen hervor, sie bezeugen vielmehr, dass die antike Sittlichkeit immer schon entzweit war, wodurch deren strukturell epische Ordnung als bloß vorübergehende, zum »Verderben« (VG 308) verdammte Illusion harmonischer Ganzheit zur Darstellung gebracht wird. Was in den dramatischen Künsten erfahren werden kann, ist die, bereits in der antiken Wirklichkeit wirksame, aber unterdrückte Differenz zwischen subjektiver Freiheit und der objektiven Ordnung. Die dramatische Kunst bringt »the Greek public face to face with the deeper contradictions at work in their collective life« (Pinkard 2017: 77), indem es die Notwendigkeit eines Auseinanderbrechens der antiken Sittlichkeitsordnung vorwegnimmt, noch bevor sich die athenische Polis tatsächlich aufgelöst hat.

Dass der Widerstreit zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung ausgerechnet in den dramatischen Künsten der Antike erstmals als solcher erfahrbar wird, ist gemäß Hegel darauf zurückzuführen, dass es sich bei der dramatischen Kunst um ein »vorstellende[s] Bewusstsein« handelt, in dem das »wirkliche Dasein« der griechischen Polis eine »künstlerische Darstellung« (ÄIII 333) findet, die selbstreflexiv über deren epische Wirklichkeit hinausweist. Verschiedene Kollisionen von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung werden in der Vorstellung durchgespielt, wodurch ein spekulativer Überschuss möglicher Konfliktvollzüge gegenüber den wirklichen Vollzügen solcher Konflikte entsteht. Der Raum poetischer Reflexion, der sich dadurch eröffnet, ermöglicht einen neuen Zugang zu den Konflikten, die in der Wirklichkeit durchlebt werden (vgl. dazu Rose

1981: 131 sowie White 2014: 88).[10] Wie Menke in seiner Aktualisierung der antiken Tragödie darlegt, eröffnet die Reflexivität der dramatischen Darstellung neue Handlungsspielräume auf Seite der Zuschauer:innen: Durch die Erfahrung »poetischer Reflexivität erlangen die Subjekte die Freiheit« (1996: 72) auch ihre wirklichen Zwecke mit herrschenden Ordnungsverhältnissen kollidieren zu lassen:

> Die Distanz, die die Darstellung gegenüber allen ihren Elementen gleichermaßen gewinnt, überschreitet die Geltung und Perspektive des je einzelnen und eröffnet dadurch dem Darstellen einen Spielraum unterschiedlicher Bezugsweisen. (Menke 1996: 104)

Demnach ermöglicht die in der dramatischen Kunst dargestellte Aktualität selbstbestimmten Handelns eine reflexive Erfahrung der Potentialität eines solchen Handelns in der politisch geordneten Wirklichkeit. Durch die Erfahrung poetischer Reflexivität greift die Handlungsfähigkeit der Figuren auf das Publikum über und ermächtigt die Zuschauer:innen. Darin verleiht die dramatische Kunst dem Mangel an »Wahrheit« Ausdruck, den Hegel im »wirklichen Dasein« des alten Griechenlands diagnostiziert hatte. Die subjektive Freiheit der Griech:innen fällt hinter ihre dramatische Darstellung in den Künsten zurück, weil eine allgemeine Praxis selbstbestimmten Handelns in der antiken Wirklichkeit ausbleibt. Anders als Aristoteles (vgl. 2008: 9), versteht Hegel die selbstbestimmte Handlung im Drama nicht als Wiederholung oder Spiel einer bereits bestehenden Handlungspraxis, sondern als Antizipation eines noch unverwirklichten Handelns.

Dass der Begriff der Mimesis, der an entscheidender Stelle der aristotelischen *Poetik* steht, in der Hegelschen *Ästhetik* keine Erwähnung findet, zeugt davon, dass Hegel in den dramatischen Künsten ein Handeln dargestellt sieht, das im »wirklichen Dasein« der Antike aussteht und entsprechend nicht als mimetische Nachahmung von bereits Bestehendem erschlossen werden kann (vgl. dazu Tatari 2017: 24). Mit Hegel sind die dramatischen Künste der Antike nicht als Mimesis, sondern als poetische Reflexivität einer historisch ausstehenden Handlungsfähigkeit zu verstehen. Die dramatische Poesie wird

10 Dieser Raum poetischer Reflexivität unterscheidet die dramatischen Künste auch auf Ebene der Darstellungsform von den vordramatischen Künsten: Während die sittliche Ordnung im Epos durch eine vermeintlich unmittelbare Anschauung der Wirklichkeit bekräftigt wird, etabliert sich die poetische Darstellung der Wirklichkeit im Drama selbst als Teil der Darstellung: In der dramatischen Szene selbstbestimmt handelnder Schauspieler:innen, die die bloße Nacherzählung von Geschehnissen durch die epische Sänger:in ablöst, wird die widersprüchliche Konstitution des Dargestellten selbst mitdargestellt, vgl. dazu Kap. 5.1.

»dazu gebraucht [...] neuen Zeitvorstellungen in betreff auf Politik, Sittlichkeit, Poesie, Religion usf. einen lebendigen Eingang zu schaffen« (ÄIII 503).

In den dramatischen Künsten kommen auftretende Konflikte als Manifestationen der unauflösbaren Differenz zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung zur Darstellung, auf dem die vermeintlich »glückliche Mitte« des alten Griechenlands uneingestandenerweise fußt. Darin ist das Drama als »Urszene der Moderne« (Menke 1996: 73) zu verstehen, das eine »politische Metastruktur [anzeigt], die von dort an – als Keim der Moderne – den Menschen [...] nicht mehr loslassen wird« (Finkelde 2015: 186). Mit Menke gesprochen, liegt die politische Bedeutung des antiken Dramas nicht in dem, »was sich in [ihm], sondern in dem, was sich durch [es] vollzieht«: Im interpretierenden Begreifen und Anerkennen dramatischer Konflikte, das mit der praktischen Erkenntnis politischer Differenz korrespondiert – »der Theaterbesuch ermächtigt zur Regierungsbeteiligung« (Menke 1996: 107).

In dieser Funktion nimmt die dramatische Kunst »eine Zwischenposition« zwischen antiker und moderner Wirklichkeit ein, »weil sie *schon* die subjektive Tätigkeit hervortreten läßt, aber *noch nicht* als die ›eigene‹ Tätigkeit« (Menke 1996: 63) politischer Subjekte. Die politische Konsequenz der poetischen Erfahrung dramatischer Kunstwerke gründet darin, dass sie eine »Veränderung des Sittlichen« herbeiführen, welche die epische Ordnung des alten Griechenlands im »selbstbewußte[n] Tun der Subjekte auflöst« (Menke 1996: 60). In den poetischen Künsten wird für die politische Wirklichkeit gelernt, weil das dramatische »Reflexionspotential nicht in seiner spezifisch ästhetischen Gestalt und unbegrenzt vollzogen, sondern als erste und exemplarische Verkörperung einer Reflexivität erfahren wird, die auch *nicht*-ästhetisch und begrenzt geübt werden kann« (Menke 1996: 103). Die ästhetische Erfahrung des selbstbestimmten Handelns in den dramatischen Künsten weckt ein Bewusstsein für die Möglichkeit der Einrichtung einer strukturell dramatischen Handlungsordnung, in der die subjektive Freiheit aller politische Wirklichkeit würde. Mit Menke gesprochen sieht Hegel im Drama »nicht nur eine Krise der schönen Sittlichkeit, sondern das Medium ihrer Überschreitung, den Beginn der Moderne« (1996: 53). Die Stärkung subjektiver Freiheit in den dramatischen Künsten lässt sich als Ausgangspunkt eines geschichtlichen Lernprozesses begreifen, der sich als systematische Ausführung der anfänglich zitierten Behauptung Hegels verstehen lässt, der zufolge die Poetik, die »allgemeinste und ausgebreitetste Lehrerin des Menschengeschlechts« (ÄIII 239) ist.

> Geschichtliches Lernen besteht darin, die Autonomie, die eine Kultur oder Gesellschaft bis zu einem bestimmten Grad bereits praktiziert, so weit zu

> radikalisieren, dass sie die Form dieser Kultur oder Gesellschaft sprengt. […] Nach diesem Modell läßt sich Hegels Deutung der Auflösung der griechischen Sittlichkeit verstehen, in der die unbefragten Voraussetzungen ethisch-politischer Einstellungen unter Reflexionsdruck geraten. (Menke 2018: 37)

Die dramatischen Künste der Antike eröffnen eine Reflexion über die Möglichkeit der Ersetzung der episch geordneten Polis durch eine Handlungsordnung, die nicht mehr nur als »vorstellende[s] Bewusstsein von poetischen Stoffen«, sondern in ihrem »wirklichen Dasein« dramatisch verfasst ist. Die Erfahrung poetischer Künste spielt für die historische Konstitution der Moderne entsprechend »nicht nur eine initiierende, sondern auch eine generierende Rolle« (Menke 1996: 56). In der Erfahrung der antiken Künste wird eine poetische Reflexivität gewonnen, die in das übergeht, was Hegel poetische Wirklichkeit nennt: eine durch die Erfahrung der Kunst mitgeformte Wirklichkeit.

Dass es durch die dramatischen Künste möglich wird, selbstbestimmtes Handeln in der Wirklichkeit zu erlernen, bedeutet allerdings nicht, dass sich die dramatischen Künste in der praktischen Funktion dieser Lehrkraft erschöpfen würden. Während die ästhetische Darstellung selbstbestimmten Handelns in den Künsten unendlich ist, bleibt eine dramatisch geordnete Handlungspraxis im »wirklichen Dasein« insofern begrenzt, als sie auf den Vollzug endlicher und bestimmter Zwecke angelegt ist. Die ästhetische Reflexivität der poetischen Künste unterscheidet sich insofern von der praktischen Reflexivität politischer Wirklichkeit, als diese »unbegrenzt« und jene »auf ein normatives Ziel« (Menke 1996: 103) ausgerichtet ist. Die poetische Reflexion der Entzweiung des griechischen Gemeinwesens in den dramatischen Künsten spielt eine entscheidende Rolle für die Affirmation der »Wahrheit« einer politisch differenten Wirklichkeit, in den Künsten wird diese praktische Funktion jedoch stets auch überschritten, unterminiert und überformt. Umgekehrt kann die praktische Reflexion selbstbestimmten Handelns in der ästhetischen Erfahrung dramatischer Künste einen exemplarischen Anfang finden, sie ist aber nicht durch diese bedingt und kann auch anders – in politischen Praktiken, Bewegungen und durch Theorie – hervorgebracht werden. Damit beantwortet sich auch die Frage, warum die dramatischen Künste der Antike zwar das reflexive Potential zur Initiierung einer modernen, politisch differenziellen Handlungsordnung freigesetzt haben, die Griech:innen aber, nachdem sie sich den dramatischen Vollzug auftretender Konflikte auf allerlei Bühnen und Plätzen vorgespielt haben, gleichwohl daran gescheitert sind, eine entsprechende Handlungsordnung

im »wirklichen Dasein« der Polis einzurichten. Hegel bemerkt, dass das »Anerkennen des Entgegengesetzten« (PhG 347) in der Antike zwar von den dramatischen Künsten auf die Wirklichkeit übergreift, dieses Reflexionsvermögen aber nicht in einer selbstbestimmten Praxis allgemeiner Regierungsbeteiligung resultiert, sondern den Untergang der athenischen Polis motiviert und beschleunigt:

> In Athen entwickelte sich nunmehr das höhere Prinzip, welches das Verderben des substantiellen Bestehens des athenischen Staates war, immer mehr und mehr: der Geist hatte den Hang, sich selbst zu befriedigen, nachzudenken, gewonnen. Auch im Verderben erscheint der Geist Athens herrlich, weil er sich als der freie zeigt, als der liberale, der seine Momente in ihrer reinen Eigentümlichkeit, in der Gestalt, wie sie sind, darstellt. Liebenswürdig und selbst im Tragischen heiter ist die Munterkeit und der Leichtsinn, mit denen die Athener ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der neuen Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Torheiten lustig machte […]. (VG 329 f.)

Hegels Entzücken über den Zerfall der athenischen Polis ist insofern fragwürdig, als die Griech:innen daran gescheitert sind, ihre Wirklichkeit durch die Etablierung einer politisch differenten Handlungsordnung zu dramatisieren. Liebenswürdig und heiter sind sie bloß in den dramatischen Künsten, mit denen sie den Grabeszug ihrer Sittlichkeit begleiten, nicht in der politischen Wirklichkeit ihres strukturell lyrischen Untergangs. An Hegels Einsicht, dass die in der Antike erwachten Freiheitspotentiale, die in die dramatische Form poetischer Künste gebracht, die Möglichkeit geistigen Gelingens bezeugen, in Wirklichkeit den historischen Untergang des antiken Griechenlands herbeigeführt haben, gibt es nichts zu beschönigen: »Die Antike kannte natürlich das Prinzip der Subjektivität, aber es führte sie eben nicht zur Moderne, sondern in eine Sackgasse« (Oitinnen 1999: 130).

Es lassen sich daraus zwei unterschiedliche Schlüsse ziehen, die an Szondis anfängliche Unterscheidung der Verhältnisbestimmung von poetischer Gattungslehre und politischer Geschichte anschließen: Die erste Interpretation lautet, dass der Untergang Athens als notwendige Folge des Erwachens subjektiver Freiheit unabwendbar war und die dramatische Form daher insgesamt als überholte Kunstpraxis der Antike aufgegeben werden muss. Demnach versucht Hegel den Untergang Athens nicht als verpasste Chance der Etablierung einer strukturell dramatischen Handlungsordnung in der politischen Wirklichkeit auszuweisen, sondern ihn zum notwendigen Schicksal der Demokratie zu verklären, deren Ordnungsmodell er geprägt sieht durch ein

»Verderben, die Zerrüttung und die fortwährende Abänderung der Verfassung« (VG 311). Demgegenüber lautet die zweite Interpretation, dass die Griech:innen nicht aus Notwendigkeit, sondern aufgrund ungünstiger Bedingungen daran gescheitert sind, das ästhetische Gelingen dramatischer Konfliktvollzüge ins »wirkliche Dasein« ihres politischen Gemeinwesens zu überführen. So haben sich zwar »im Rahmen der politischen Gesellschaft ihrer Zeit« als »unfähig« erwiesen, »ihre Konflikte zu lösen«, es ist aber davon auszugehen, dass »diese Unfähigkeit durch eine Änderung des Rahmens prinzipiell korrigierbar [ist]« (Brunkhorst 2007: 192). Brunkhorst beschreibt Antigones selbstgewählten Untergang insofern als politisch »lehrreich«, als er »die Beschränkung der ebenso schönen wie unbefangenen griechischen Sittlichkeit kenntlich mach[t], und solche Kenntnis lässt die Schranke als eine bloß historische und deshalb änderbare Größe erscheinen«. Weil sich in Sophokles Tragödie »die Strukturkrise einer Gestalt des sittlichen Lebens« manifestiert, erweist sich Antigones tragisches Schicksal für Brunkhorst als »bloße[s] *Durchgangsstadium* eines weltgeschichtlichen Lernprozesses« (2007: 192).[11]

Der zweiten Interpretation folgend sind die dramatischen Formbestimmungen der Hegelschen Poetik als politische Lehrstücke in Stellung zu bringen, weil sie es ermöglichen, die differentielle Struktur politischer Ordnungsbildung durch die Anschauung ihres Vollzugs in den poetischen Künsten begreifbar zu machen. Für das Verhältnis von poetischer Gattungslehre und politischer Geschichte folgt daraus, dass sich die Selbstreflexivität einer politischen Handlungsordnung zwar auf Grundlage der Erfahrung dramatischer Künste herausarbeiten, begreifen und darstellen lässt; nicht aber, dass die historische Hervorbringung einer solchen Handlungsordnung notwendigerweise ästhetisch motiviert sein muss. Die Poetik Hegels und die darin vorgenommene Verortung der dramatischen Form hat einen exemplarischen, keinen seinstheoretischen oder logischen Status für die Erschließung unterschiedlicher politischer Handlungsordnungen (vgl. Menke 1996: 77).

Wir lernen nicht vom Drama für die Politik, weil wir politisches Gelingen nur in einem dramatischen Vokabular fassen könnten, sondern weil die antike Kunstform des Dramas die Erfahrung einer poetischen Selbstreflexivität ermöglicht, die der Herausbildung politischer Handlungsordnungen vorausgeht und begrifflich bis heute über sie hinausweist. Aus Hegels Unter-

11 Als Durchgangsstadium versteht auch Wallat den Widerstand antiker Held:innen. Dass sie sich auf familiäre Pflichten berufen müssen, um selbstbestimmt handeln zu können, bezeugt die epische Ordnung der Wirklichkeit, der sie gegenübertreten: »Die Formen ihres Eigensinns, mit der sie ihr ewig-göttliches Recht gegen die Macht des Staates verteidigen, bezeugen die Härte, mittels derer sich die patriarchale Herrschaft der Polis durchsetzte: Die Frauen greifen zurück auf Mord, Selbstmord und Raserei« (Wallat 2015, vgl. dazu auch Patterson 1991).

scheidung zwischen künstlerischer Darstellung und poetischer Wirklichkeit folgt weder, dass die dramatischen Künste die Wirklichkeit in umfassendem Sinne generieren würden, noch dass sich das »wirkliche Dasein« historischer Ordnungen an poetischen Gattungen ablesen ließe. Was folgt ist die Einsicht, dass die poetische Reflexivität der dramatischen Künste der praktischen Reflexivität der Wirklichkeit vorausgeht, dass sie die politische Differenzierung dieser Wirklichkeit mitinitiiert hat und wir die Ordnung der politischen Gegenwart daher retrospektiv als Resultat ihrer poetischen Reflexion begreifbar machen können.

6.2.3 Der Übergang zur christlich-preußischen Moderne

Aus der Lektion der Entzweiung der griechischen Sittlichkeit lernend, entledigen sich die Römer:innen des Anspruchs subjektiver Freiheit (vgl. Finkelde 2015: 198). Sie ersetzen die schöne Sittlichkeit mit einer abstrakten Befehlsgewalt, die sich im politischen Herrschaftsanspruch erschöpft (vgl. VG 374). Darin markiert das Emporsteigen Roms für Hegel den Beginn einer Reihe unterschiedlicher »Volksgeister«, die sich darin gleichen, dass sie das Prinzip subjektiver Freiheit unterdrücken und hinter die poetische Reflexivität der dramatischen Künste zurückfallen.[12] Gleichwohl glaubt Hegel »den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet«, die sich einige Jahrhunderte später als subjektive Freiheit in der modernen Form christlicher Sittlichkeit verwirklichen soll: Die römische Welt »gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem anderen höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart worden« (VG 386).[13]

So überzeugend die systematische Verbindungslinie ist, die Hegel vom Vollzug subjektiver Freiheit in den dramatischen Künsten der Antike zu ihrer verwirklichten Praxis in der Moderne zieht, so unbefriedigend ist ihre religiöse Aufhebung im christlichen Preußen, die Hegel in den *Grundlinien* entwirft; so konzise seine Analyse des griechischen Zerfalls als historisches Resultat des Erwachens subjektiver Freiheit, so irrtümlich die geschichtsphilosophischen Schlüsse, die er daraus zieht.[14] Zuzustimmen ist Hegel in seiner Bestimmung und Affirmation des Übergangs zur Moderne als Verwirklichung subjektiver

12 Für eine Diskussion sämtlicher Stufen der eurozentristischen Geschichtsphilosophie Hegels, siehe Pinkard 2017: 68–139.

13 Für eine Rekonstruktion der Verschiebungen in Hegels Darstellung römischer Sittlichkeit von ihrer anfänglichen Abwertung im frühen *Naturrechtsaufsatz* bis zu ihrer progressivistischen Deutung im in der *Phänomenologie*, vgl. Hebing 2015: 117 f. sowie 231–237.

14 Gemäß Wesche (2014: 135) ist diese Inkonsequenz im Werk Hegels auch biographisch zu erklären, da er sich im Nachgang der Karlsbader Beschlüsse gezwungen sah, die konstitutionelle Monarchie zu verteidigen, weil er Retributionen fürchtete.

Freiheit. Er erkennt, dass die subjektive Freiheit selbstbestimmten Handelns in den dramatischen Künsten der Antike erstmals zu Tage tritt, sich »im wirklichen Dasein« aber erst im Zuge der historischen Moderne aktualisieren kann. Falsch liegt Hegel, wo er glaubt, die Geschichte sei im protestantischen Preußen an ihr Ende gekommen, weil er das Scheitern der athenischen Polis mit dem Scheitern der Demokratie insgesamt verwechselt. Der ersten Verhältnisbestimmung von Poetik und Geschichte entsprechend, schließt er aus dem Untergang des alten Athens, dass eine gelingende Praxis subjektiver Freiheit in einer demokratischen Ordnung nicht zu realisieren sei, weil er annimmt, sämtliche Demokratien würden, dem Beispiel der antiken Polis folgend, früher oder später an einem Exzess subjektiver Freiheit zu Grunde gehen (vgl. dazu ÄIII 527, ausgeführt in Kap. 10.4).

Daher bedarf es gemäß Hegel einer Ordnung christlicher Sittlichkeit, die allein es vermögen soll, das Prinzip subjektiver Freiheit in eine gelingende Praxis zu überführen, die alle am Gemeinwesen teilhabenden Subjekte gleichermaßen berechtigt, ohne dadurch die Kohäsion desselben zu gefährden. Erst die geschichtliche Verwirklichung einer solchen Sittlichkeit, die er durch den preußischen Staat gesichert sieht, soll garantieren können, dass das Prinzip subjektiver Freiheit praktische Berechtigung erfährt, ohne in demokratischer Maßlosigkeit aufzugehen. Hegel erkennt das Auseinanderbrechen der sittlichen Ordnung im antiken Griechenland nicht als Herausforderung eines jeden Ordnungsbildungsprozesses an, sondern glaubt, die diagnostizierte Partikularität der griechischen Sittlichkeit sei ein spezifisch antikes Defizit – ein Defizit, das durch die protestantische Sittlichkeit Preußens überwunden werden können soll (vgl. Pinkard 2017: 87). Zwar erkennt und affirmiert Hegel das Aufkeimen subjektiver Freiheit in der Antike, er trägt das daraus erwachsende Versprechen auf ihre praktische Verwirklichung jedoch auf falsche Weise in die Moderne fort: So beschreibt er die Antinomie der Mächte subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung als praktisch unüberwindbar, aber meint gleichwohl, sie durch die Ordnungsfigur einer protestantischen Moderne aufheben zu können.

Die geistige Überlegenheit, die Hegel der christlichen Sittlichkeit gegenüber ihrer antiken Vorgängerin attestiert, gründet im darin verankerten Gleichheitsaxiom. Anders als in Griechenland soll das Recht auf subjektive Freiheit in der christlichen Ordnung nicht länger an Geburt, Geschlecht oder soziale Stellung gebunden sein, indem es als unveräußerliche Gleichheit der praktischen Freiheit aller Subjekte postuliert wird:

> Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es

> Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist. (Enz III 301 f.)

Die Erkenntnis subjektiver Freiheit, die darin besteht, dass »der geschichtlich wirksame Menschengeist nach seinem Wesen absolut frei ist« (Theunissen 1970: 112), sieht Hegel als religiöse Offenbarung an, die nur durch das Christentum praktische Verbreitung finden kann. In der Idee versöhnter »Individualität, d.h. [der] Realisation der allgemeinen Werte und Wirklichkeiten im und durch das Einzelne« soll die christliche Moderne, so Kojève in Wiedergabe Hegels, »die Lösung der heidnischen Tragödie [gefunden haben]. Darum gibt es seit dem Kommen Christi keine echte Tragödie mehr, d.h. keinen unausweichlichen und wahrhaft ausweglosen Konflikt« (1958: 65). Hegels geschichtsphilosophischem Selbstverständnis nach ist die christliche Religion, genauer die protestantische, »Hort einer auf subjektive Freiheit bedachten Gesinnung, welche die positive Gesetzlichkeit des Bestehens ständig auf zukünftige Möglichkeiten hin überschreitet«. Für Hegel ist sie die Praxis, in das gleiche Recht der Individuen auf subjektive Freiheit gründet, wodurch sie sich gemäß Theunissen als das »schlechthin progressive Element« (1970: 410) der Hegelschen Philosophie der Moderne erweist.

Mit Blick auf die Moderne sieht Hegel den Widerstreit der Mächte subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung in der Spaltung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem liberalen Staat verwirklicht. Aufgabe der christlichen Sittlichkeit ist es, ein Auseinanderbrechen dieser beiden Sphären zu verhindern. Das Recht aller auf subjektive Freiheit kann für Hegel nur auf Grundlage einer religiösen Praxis angemessen realisiert und gewahrt werden, weil die Exzesse der bürgerlichen Gesellschaft nur durch eine sittliche Praktizierung des Wissens über die Unveräußerlichkeit gleicher Freiheit in Schach gehalten werden können. Für Hegel ist die religiöse Begründung subjektiver Freiheit auch deshalb attraktiv, weil deren praktische Berechtigung dadurch von der Bürde ihrer politischen Realisierung entlastet wird: Indem Hegel das »Recht subjektiver Freiheit« in der Moderne als »einfache Religion« versteht, die den »Wert des Individuums« bezeugt, stellt er sicher, dass dieses Recht »äußerlichen und zeitlichen Veränderungen« entzogen bleiben. Die religiöse Praxis soll das gleiche Recht subjektiver Freiheit dadurch garantieren können, dass sie »dem lauten Lärm der Weltgeschichte« (WG I 109) entnommen bleibt. Die Rhetorik Hegels legt eine transhistorische Stellung der Religion nahe, welche die Subjekte in eine passive Position verweist, in der sie ihre Freiheit nicht erkämpfen, sondern geduldig erwarten sollen. Dementsprechend sieht er eine moderne Praxis subjektiver Freiheit erst als angemessen realisiert

an, wenn »ausnahmslos alle Menschen nicht nur als Wesensbestimmung, sondern als faktischen Besitz die Freiheit erworben haben, die Christus ihnen angeboten hat« (Theunissen 1970: 99). Wo sie das Freiheitsgeschenk Christus ablehnen, verwirken sie die Berechtigung ihrer subjektiven Freiheit. Wie Theunissen ausführt, lassen sich aus dem Versuch Hegels die objektive Berechtigung subjektiver Freiheit als religiöse Praxis zu begreifen, interessante Überlegungen zur weltlichen Verendlichung Gottes durch die Geburt Christi extrahieren. Als Grundlage für eine politische Theorie subjektiver Freiheit in der Moderne überzeugt er jedoch nicht. Hegel kann den dramatischen Konflikt nur deshalb gelingend in der christlichen Sittlichkeit aufgehoben sehen, weil die subjektive Freiheit, welche die Einzelne in ihrer Beziehung zu Gott finden soll, wie von selbst mit dem monarchischen Nationalstaat Preußens harmonisieren soll. Warum das so sein sollte, bleibt in historischer wie in systematischer Hinsicht gleichermaßen unklar.

Was Hegel aus dem Blick verliert, ist die Tatsache, dass die vermeintliche Gleichheit der christlichen Praxis subjektiver Freiheit, die die Substantialität einer darauf aufbauenden Ordnung verbürgen soll, ihrerseits objektive Einschränkungen kennt und von tradierten Herrschaftsverhältnissen durchzogen bleibt. Offen reaktionär wird Hegels Theorie der Moderne, wo er die »göttliche Versöhnung unmittelbar auf die Ebene der gesellschaftlichen Gegebenheiten seiner Zeit projiziert« (Theunissen 1970: 441).[15] Statt die Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung als politisch unüberwindbar anzuerkennen, versucht er sie durch eine protestantische Sittlichkeit zu bändigen, die es vermögen soll, die Subjekte bereits auf der vorgestellten Ebene ihrer religiösen Innerlichkeit mit den herrschenden Ordnungsverhältnissen zu versöhnen, um den preußischen Staat dadurch von der Aufgabe der Hervorbringung einer gleichen und freien Teilhabe im Vollzug politischer Konflikte zu entlasten. Statt die Art und Weise, wie subjektive Freiheit von der politischen Ordnung berechtigt wird, kritisch in den Blick zu nehmen, versucht er das Auftreten von Konflikten durch eine ihnen vorausgesetzte Beschränkung subjektiver Zwecke zu bändigen. Die Zwecke christlicher Subjekte sollen zwar frei sein, aber nur so frei, dass sie sich in die protestantische Sittlichkeit einfügen, deren Aufgabe es ist, den preußischen Staat zu legitimieren.

15 Gemäß Theunissen, der an einer religionsphilosophischen Auslegung der politischen Dimension des absoluten Geistes festhält, erweist sich Hegels darauf aufbauende Apotheose des preußischen Monarchen als Resultat einer »mißbräuchlichen Anwendung einer an sich progressiven Theologie« (1970: 443). Mit Blick auf das berühmte Ende der *Grundlinien* hält er dementsprechend fest: »Hegel projiziert nicht den weltlichen Herrscher an den Himmel, sondern umgekehrt den Himmel auf die Ebene der weltlichen Herrschaftsverhältnisse« (1970: 446).

6.3 *Zukunftsoffene Geschichtsphilosophie* mit *und* gegen *Hegel*

Die Hauptgründe, warum Hegels Antizipation selbstbestimmten Handelns in den dramatischen Künsten und die These ihrer Verwirklichung in der politischen Moderne nicht als postfundamentalistische Demokratietheorie *avant la lettre* in die Philosophiebücher eingegangen ist, liegen einerseits in der von Szondi als erste Deutung ausgewiesenen These eines Vergangenheitscharakters der dramatischen Künste und andererseits in der eurozentristischen Fortschrittsrhetorik, die Hegels Philosophie durchzieht und in der Vorstellung vom Ende der Geschichte als »dynamisierte Theodizee« (Kittsteiner 2000: 68) gipfelt. Anders als häufig angenommen, gründet Hegels Geschichtsphilosophie jedoch nicht auf einem logisch geschlossenen, teleologischen Determinismus (wie u. a. Allen 2016 und Tatari 2017: 24 behaupten). Zwar kritisiert Hegel ein romantisches Geschichtsverständnis, das die Zukunft zu einem Zustand abstrakter Freiheit verklärt, als Ausdruck schlechter Unendlichkeit: Wo der historische Verlauf als bloß kontingente Aneinanderreihung zufälliger Ereignisse zur Darstellung kommt, bleibt jegliche Verhältnisbestimmung zwischen verschiedenen Epochen, Lebensformen und Ordnungen verstellt (vgl. WG I 34 f.; dazu Pinkard 2017: 102 sowie White 2014: 102). Stattdessen plädiert er dafür, den Verlauf der Geschichte als Pfadabhängigkeit zu begreifen, deren Fortgang retrospektiv – strukturhomolog zur poetischen Gattungslehre – als Entwicklung einer geistigen Ordnung aus dem Scheitern der ihr vorausgehenden erschließbar wird. Dies ist keine teleologische Argumentation. Auch wenn der geschichtliche Weg zur politischen Moderne aus heutiger Warte notwendig erscheint, bedeutet dies nicht, dass er an sich notwendig gewesen wäre. Es gibt auch für Hegel keinen zwingenden Grund, warum die Welt nicht für immer im Mittelalter hätte feststecken können – »[e]s ist sehr wohl möglich, dass Gesellschaften [in untragbaren, *LH*] Situationen für unbestimmte Zeit leben können, wie schmerzvoll und zerrüttend das auch sein muss« (Pippin 2012: 209). Der Weg in die Moderne erscheint erst aus der Moderne als notwendiger Weg (vgl. dazu Henrich 1971: 157–186; Pippin 2008: 45; Pinkard 2017: 100). In diesem Sinne ist die Notwendigkeit, die Hegel in der Geschichte zu erkennen glaubt (vgl. VG 32), als retrospektive Notwendigkeit zu verstehen:

> Thus, the only conclusion is that the [...] whole path to modernity, was not necessary at least in the sense that it did not have to happen in any conceptual sense implied by the very nature of subjectivity, Geist, itself. The modern world was not willed by fate. (Pinkard 2017: 140)

Dementsprechend kann die Moderne nicht als finaler Endzustand aufgefasst werden. Anders als Hegel immer wieder nahelegt, untersteht der Fortgang der Geschichte keinem logisch steten Fortschrittsgesetz. Daraus kann aber ebenso wenig der Umkehrschluss gezogen werden, dass es nicht möglich wäre, historischen Fortschritt zu verzeichnen: Wie der Nachvollzug der Hegelschen Argumentation gezeigt hat, hat die Zäsur der Moderne es ermöglicht, die Praxis subjektiver Freiheit ins »wirkliche Dasein« zu überführen. Wie seine Kritik an der philosophischen Verklärung des antiken Griechenlands zeigt (vgl. WG II 640), fasst Hegel diese Errungenschaft als historischen Fortschritt auf; nicht als schicksalhaft vorbestimmten Fortschritt, dessen objektiv vorgegebener Verlauf nur geduldig abgewartet werden müsste, sondern als Fortschritt gegenüber der »Wahrheit« der differentiellen Verfasstheit der Wirklichkeit, der nur durch das Handeln selbstbestimmter Subjekte hervorgebracht werden kann. In den *Grundlinien* notiert Hegel dazu: »Mensch muß sich selbst formieren. Ist geschichtlich, d. h. gehört in die Zeit, in die Geschichte vor Freiheit – da ist Geschichte« (RPh §57, A). Dieser Passage zufolge wird die moderne Subjektivität nicht deshalb frei, weil eine solche Befreiung vorbestimmter Zweck der Geschichte wäre, sondern weil es der infinite Zweck geistiger Subjektivität ist sich zu befreien: Erst wo sie sich befreit, ist Geschichte. Daraus folgt allerdings auch, dass mit Hegel nicht nachgewiesen werden kann, ob das romantische Geschichtsverständnis tatsächlich falsch liegt und die Menschheitsgeschichte mehr ist als eine sinnlose Aneinanderreihung bloß zufälliger Ereignisse. Obschon Hegel nichts so sehr verabscheut wie schlechte Unendlichkeit, kann auch er nicht ausschließen, dass die Weltgeschichte nicht doch darin aufgehen könnte (vgl. Pinkard 2017: 102). So notwendig der Versuch einer historischen Konkretisierung philosophischer und ästhetischer Erkenntnisse ist, der über ihre bloß zufällige Konstatierung hinausweist; so wenig sie leere Theorie bleiben darf, so beschränkt bleibt gleichwohl ihre prognostische Kraft. Auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie lassen sich zwar spekulative Aussagen darüber treffen, wie eine gelingende Ordnungsbildung verfasst sein sollte und warum sie sich historisch verwirklichen muss. Darüber, ob und wie sich eine solche Handlungsordnung tatsächlich verwirklichen wird, kann sie jedoch keine Aussage treffen.

Diese oft verdeckte Zukunftsoffenheit der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist darauf zurückzuführen, dass Hegel, wo er eine Entwicklungslogik in der Geschichte zu erkennen glaubt, keine endlichen, sondern unendliche Zwecke am Werk sieht. Dieser Unterschied ist von entscheidender Bedeutung für eine kritische Aktualisierung seiner Geschichtsphilosophie nach dem Maßstab politischer Differenz: Unendlicher Zweck der Geschichte ist

nicht die protestantische Sittlichkeit als solche, sondern die Berechtigung subjektiver Freiheit, die Hegel im christlichen Preußen in gelingendem Maße praktiziert und institutionalisiert sieht. Unabhängig davon, ob man Hegels Einschätzung der Freiheitspotenz protestantischer Sittlichkeit teilt, erweist sich sein Verständnis des infiniten Zwecks der Geschichte als freie Selbstrealisierung des Geistes in der Form einer gleichen Praxis subjektiver Freiheit insofern als anschlussfähig für eine zukunftsoffene Demokratietheorie, als Hegel einen reflexiven Gelingensbegriff anlegt, der nicht auf die Formulierung eines positiven Endziels der Geschichte angewiesen ist.

Die von Adorno (v. a. 1966 und 1969) prominent angeführte Kritik einer angeblich formgebenden Positivität der Hegelschen Philosophie, der sämtliche Negativität zu einem unüberwindbaren Mangel wird, greift zu kurz (vgl. dazu Tatari 2017: 23). Trotz seiner problematischen Terminologie und der kolonialistischen und sexistischen Abwertungen zahlreicher historischer Subjektpositionen, welche die Notwendigkeit einer grundlegenden Kritik seiner Philosophie begründen, erweist sich Hegels begriffliche Bestimmung subjektiver Freiheit als infiniter Zweck der Geschichte als produktiver Ausgang für die Entwicklung eines postfundamentalistischen Ordnungsverständnisses. Aus der Geltungseinschränkung der geschichtsphilosophischen Schriften Hegels ist dementsprechend nicht der Schluss zu ziehen, dass auf der Grundlage seiner Philosophie keine Unterscheidungen über das Gelingen oder Scheitern historisch konkreter Ordnungen getroffen werden könnten (vgl. exemplarisch Allen 2016).

6.4 Die Dramatisierung der politischen Wirklichkeit in der Moderne

In den dramatischen Künsten entsteht eine Praxis subjektiver Freiheit, die sich »im wirklichen Dasein« der Moderne als politische aktualisiert. Für Hegel ist die subjektive Freiheit, die im antiken Drama erstmals in Erscheinung tritt, »die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staats und unseres religiösen Lebens ausmacht […]« (VG 309). Mit dem Niedergang der Antike überholt sich auch das Drama als Kunstform. Dies ist allerdings nicht als das Ende der dramatischen Form zu verstehen, sondern als Ausgangspunkt ihrer politischen Verwirklichung in der Moderne. Um eine solche Aktualisierung der Gegenwart der poetischen Gattungslehre zu verteidigen, muss *mit* dem Hegel, der in der dramatischen Form die Totalität des Geistes als Unüberwindbarkeit der Differenz zwischen objektiver Ordnung und

subjektiver Freiheit bezeugt, *gegen* den Hegel argumentiert werden, der den systematischen Geltungsanspruch dieser Unüberwindbarkeit mit dem Untergang der Antike aufgibt. Die von Szondi als erste Verhältnisbestimmung von Poetik und Geschichte herausgestellte Deutung, die von einem Vergangenheitscharakter des Dramas ausgeht, gilt es durch eine zweite Deutung abzulösen, die einen systematischen Geltungsanspruch der dramatischen Form postuliert. Hegel interessiert sich nicht für das Drama, weil er selbst schon – zumindest nicht in systematischer Weise – von dessen politischer Aktualität in der Moderne ausgehen würde, sondern weil er die Entzweiung subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung in den dramatischen Künsten antizipiert sieht. Er begreift die dramatische Selbstüberschreitung der strukturell episch geordneten Polis als geschichtliche Voraussetzung der christlichen Moderne. Diesem Selbstverständnis stellt sich die Strukturhomologiethese folgendermaßen entgegen: Um die poetische Gattungslehre als Theorie politischer Ordnungsbildung ausführen zu können, muss die begriffliche Bestimmung der dramatischen Form zugleich gegen ihre ästhetische Reduzierung auf eine Kunstform der Antike und gegen ihre geschichtsphilosophische Aufhebung im christlichen Preußen verteidigt werden. Geschichtsphilosophisch kann die dramatische Form nur als »Totalität des Geistes« (ÄIII 324) begreifbar gemacht werden, wo die dramatische Kunst in der epischen Wirklichkeit der Antike retrospektiv als Urszene einer modernen Ordnungsbildungspraxis, als Antizipation einer Dramatisierung der politischen Wirklichkeit der Moderne ausgewiesen wird.

Statt die dramatische Form mit der Antike untergehen zu lassen und die Moderne als entdramatisierte Welt zu begreifen, ist das Drama in der Antike als Anfang einer langen Geschichte seines Untergangs als Kunst und seiner Wiedergeburt als dramatisierte Wirklichkeit der politischen Moderne zu verstehen. Obschon Hegel selbst nicht bis zu dieser Deutung vorgeschritten ist, hat er sie doch in wesentlichen Zügen vorbereitet: Indem er der poetischen Wirklichkeit der dramatischen Kunst eine antizipative Kraft zuschreibt, eröffnet sich ein »sonst nur von den Science-Fiction-Stories bekanntes ›Wormhole‹ durch das man vom antiken in den modernen Kosmos springen« (Oitinnen 1999: 129)[16] kann. Der Weg durch dieses ästhetische

16 Oitinnen verwendet den Begriff des ›Wormhole‹ in pejorativer Absicht und verwirft eine moderne Fortschreibung der dramatischen Form aufgrund des griechischen Schicksalsgedankens, den er in der Figur ›ewiger Gerechtigkeit‹ verankert sieht (vgl. dazu Kap. 9.6). Mir erscheint er bestens geeignet, um anzuzeigen, wie die Poetik heutzutage aktualisiert werden kann – nicht als wenig überzeugende Kunstphilosophie, sondern als spekulative Grundlage für eine ordnungstheoretische Science Fiction.

›Wormhole‹, den Hegel vorbereitet hat, ohne ihn selbst zu beschreiten, soll in demokratietheoretischer Absicht begangen werden: Einmal in die Kunst der Antike, zur poetischen Reflexivität der dramatischen Form in Tragödie und Komödie und wieder zurück in die Moderne, wo es diese Form als ausstehendes Modell einer gelingenden demokratischen Ordnungsbildung auszuführen gilt.

7 Politische Philosophie des absoluten Geistes: Das Drama in Hegels Geistphilosophie

Für Hegel ist Geschichte Geistgeschichte. Dass der Übergang zur Moderne das Scheitern der griechischen Antike zur Voraussetzung hat, begreift Hegel nicht als Zufall, sondern als Schritt einer geistigen Entwicklung, die sich in der politischen Geschichte verwirklicht. Hegel versteht den Fortgang der Geschichte als Folge verschiedener geistiger Ordnungen, die ihre Differenz von und gegenüber der Natur auf je unterschiedliche Weise vollziehen und hervorbringen. Der Versuch, die Divergenz zwischen dieser geistphilosophischen Argumentation Hegels und ihrer reaktionären, historischen Auslegung nachzuweisen, ohne den konstitutiven Bezug zwischen Geist und Geschichte als solchen aufzugeben, eröffnet ein neues Anwendungsfeld geistphilosophischer Begriffe auf die Geschichte politischer Ordnungsbildung: Richtig verstanden schafft Hegels Geistphilosophie eine anschlussfähige Grundlage zur Beurteilung unterschiedlicher politischer Ordnungen nach dem Maßstab ihres geistigen Gelingens.

Ein zentrales Problem der radikaldemokratischen Theoriebildung besteht darin, einen verbindlichen, normativen Maßstab zur Beurteilung des demokratischen Gelingens politischer Ordnungsbildung zu formulieren. Viel zu oft bleibt die Diskussion bei der affirmativen Bezeugung der widerständigen Effekte des Politischen in der Politik stehen, ohne diese in die Form eines angemessenen Verständnisses politischer Ordnungsbildung zu überführen (vgl. Kap. 2.5). Nicht so bei Hegel: Als Teil der Stufenfolge geistiger Entwicklung ist der dramatische Vollzug der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung in das Gelingensmodell des absoluten Geistes eingetragen. Dadurch entwickelt Hegel einen normativen Maßstab geistiger Ordnungsbildung, der auch im Politischen Anwendung finden kann. Seine Verortung des Dramas in der Geistphilosophie ist die methodische Grundlage für eine strukturhomologe Anwendung des Maßstabs dramatischen Gelingens im Politischen. Vor dem Hintergrund von Hegels systematischem Verständnis geistigen Gelingens lässt sich eine spekulative Antwort auf das normative Desiderat des »Non Sequitur« (Marchart 2010: 247–249) politischer Differenz formulieren, ohne dabei Prognosen über die historische Wahrscheinlichkeit gewisser Ordnungen zu implizieren oder inhaltliche Gebote zu postulieren, welche deren politische Selbstgestaltung beschränken würden.

Bevor zu einer politischen Analyse der dramatischen Ordnungsbildung in Tragödie und Komödie vorangeschritten werden kann, gilt es daher, das Gelingen des Dramas im Kontext des Hegelschen Verständnisses geistigen Gelingens insgesamt zu verorten.

7.1 *Zwei Thesen zum Absoluten*

Die Einsicht, dass Hegel einen entscheidenden Beitrag zur Überwindung der cartesianischen Differenz zwischen Subjekt und Objekt geleistet hat, ohne sie in eins fallen zu lassen, ist nicht nur Konsens der gegenwärtigen Philosophie, sie motiviert auch zahlreiche Aktualisierungen seiner geistphilosophischen Methode. Hegels Versuch, das Gelingen des irreduzibel durcheinander vermittelten Verwirklichungsverhältnisses von Subjekt und Objekt durch die Figur des absoluten Geistes begreifbar zu machen, hat seine moderne Rezeption allerdings in zwei sich gegenüberstehende Lager bzw. Generationen aufgeteilt: In eine Tradition, die (1) Hegels Philosophie des Absoluten als idealistisches Blendwerk abschreibt, das hinter seine angewandte Moral- und Rechtsphilosophie in den *Grundlinien* zurückfällt (vgl. u. a. Adorno 1969; Habermas 1967; Honneth 2013; Kojève 1958;[17] Lukács 1923) und in eine (2) kleinere Denktradition, die sich am geistphilosophischen Versuch einer (partiellen) Aktualisierung des Absoluten versucht (vgl. u. a. Khurana 2017; Menke 2018; Pinkard 2017; Pippin 2008; Rose 1981; Theunissen 1970). Die Gemeinsamkeit des zweiten Lagers lässt sich in der These zusammenfassen, dass der absolute Geist nicht, wie von Hegel durch den Aufbau der *Phänomenologie* und der *Enzyklopädie* nahegelegt, auf Kunst, Religion und Philosophie begrenzt ist, sondern als Strukturbegriff geistigen Gelingens insgesamt aufgefasst werden kann.[18] Der absolute Geist wird von der Vorstellung einer Vollkommenheitsmetaphysik gelöst und als Modalität des gelingenden Vollzugs von subjektivem und objektivem Geist ausgeführt,

17 Einer der Hauptgründe, warum die die demokratietheoretischen Potentiale in der Philosophie Hegels in der postfundamentalistischen Theoriebildung kaum aufgegriffen wurden, liegt in der zentralen Rolle von Kojèves Hegellektüre für die französische Philosophie. Kojève missversteht Hegels Theorie des absoluten Geistes als Metaphysik der Versöhnung und verstellt sich dadurch einer produktiven Aktualisierung der darin verorteten Handlungstheorie des Dramas. Für eine ausführliche und rigorose Kritik der daraus resultierenden, poststrukturalistischen Dekonstruktion der spekulativen Philosophie Hegels, vgl. Rose 1984.

18 Dies ist der Grund, warum die Tragödie bzw. die Komödie – anders als bspw. Mascat 2019: 92 suggeriert, nicht als Schritte auf dem Weg in den absoluten Geist zu verstehen sind. Die zu erläuternde These lautet stattdessen, dass sie für unterschiedlich gelingende Vollzugsmodi des absoluten Geistes stehen, vgl. Kap. 10.

der potentiell überall praktisch werden kann. Im Unterschied zu den bloß endlichen Geistformen – dem subjektiven Geist, dem Hegel Anschauung, Gefühl, Vorstellung und Denken zuordnet und dem objektiven Geist, unter den der Staat und die sittliche Ordnung fällt – begreift Hegel den absoluten Geist als gelingende Realisierung praktischer Freiheit durch die dialektische Vermittlung der beiden endlichen Geistformen.[19]

Diese Freiheit ist weder als Versöhnung politischer Differenz, noch als Aufhebung widerständiger Praktiken oder Überantwortung der politischen Weltgestaltung an das vermeintlich schicksalhafte Walten eines Weltgeistes zu verstehen. Hegels Perspektive auf die Möglichkeit einer absolut gelingenden geistigen Ordnung postuliert keine finale Errungenschaft, keinen Gehalt und kein Endziel, sie begreift sich als selbstreflexive Modalität geistiger Entwicklung, die immer wieder von Neuem ansetzt und sich dadurch für Prozesse ihrer permanenten Veränderung öffnet.

Dass die Lehre vom absoluten Geist eine Versöhnungsphilosophie »des schlechthin Ersten« (Theunissen 1970: 4) sei, die das Subjekt von der Aufgabe politischen Handelns entbindet, wie die (1) erste Tradition einer kategorischen Kritik des Absoluten von Lukács über Kojève bis Habermas (vgl. insb. 1967: 103 f.) behauptet, ist eine hartnäckige Fehlannahme, welche sich von den Mühen einer exegetischen Kritik entlastet und den Ausgang der Hegelschen Geistphilosophie »der Verachtung, ja dem Gelächter preis[gibt]« (Theunissen 1970: VII; vgl. dazu auch Fulda 2003: 173). Dagegen gilt es den Begriff des absoluten Geistes ausgehend von der (2) zweitgenannten Rezeptionstradition zu rekonstruieren und seine Anschlussfähigkeit für eine demokratietheoretische Aktualisierung der Hegelschen Poetik auszuweisen. Meine These zur politischen Philosophie des absoluten Geistes lautet, dass die von Hegel ausgeführte, geistphilosophische Differenz zwischen Natur und Geist den ontologischen Status der politischen Differenz überzeugend begründen kann. Ziel der folgenden Ausführungen ist es nicht, einen eigenständigen Eingriff in die Verhältnisbestimmung von Natur und Geist mit Blick auf Hegels philosophisches System zu formulieren, sondern die Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung in ihren geistphilosophischen Kontext einzubetten, um offenzulegen, wie und weshalb Hegels Begriff des absoluten Geistes als normativer Horizont für die Beurteilung politischer Ordnungsbildung herangezogen werden kann. Diese Einbettung gründet darauf, dass die Poetik mit Hebing gesprochen

19 Zur damit verbundenen »priority of freedom over happiness« in Hegels praktischer Philosophie, siehe Wood 1990: 69–71.

> grundsätzlich der Struktur der Geistphilosophie bzw. dem Grundmoment der gesamten Philosophie Hegels [entspricht], dass die letzte und höchste Stufe […] einer logischen Entwicklung immer die an und für sich seiende, konkret allgemeine Stufe der selbstbezüglichen Subjektivität ist. (2015: 413)[20]

Die Grundzüge dieses geistphilosophischen Systems werden im Folgenden konzise zusammenzufassen sein, um zu begründen, inwiefern »die Struktur des Geistes als normativer Maßstab« (Menke 2018: 33) für die geschichtsphilosophisch erläuterte Frage politischer Ordnungsbildung Anwendung finden kann.

7.2 *Natur und Geist als Setzung der Voraussetzung*

Wo der Geist mit Hegel ins Zentrum geschichtlicher Entwicklung gerückt wird, erweist sich selbstbestimmtes Handeln als historische Praxis, deren Ziel eine praktische Freiheit ist, die sich in der gelingenden Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung verwirklicht. Um diese These politisch einzuholen, gilt es, in einem ersten Schritt zu rekapitulieren, was Geist für Hegel überhaupt ist, wie er seine Bewegungsgesetze bestimmt und wie Freiheit als geschichtliches Ziel des Geistes genau zu verstehen ist. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* gibt es eine Stelle, in der Hegel sämtliche Elemente gelingender geistiger Ordnungsbildung nennt. Zum besseren Verständnis wird das Zitat erst in voller Länge wiedergegeben und die einzelnen Thesen sodann in den folgenden Kapiteln aufgegriffen und ausgeführt:

> Das Ziel der Weltgeschichte ist also, daß der Geist zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaft ist, und dies Wissen gegenständlich mache, es zu

20 Vgl. für dieselbe, methodische These auch Geisenhanslüke 2012: 28–32; Gellrich 1988: 33–36; Hyppolite 1971: 254; Mascat 2019: 52 und Rose 1997: 109 f. sowie Szondi 1961: 24–28. Zur Verortung und Diskussion der Unterschiede dieser Positionen mit Blick auf Tragödie und Komödie, vgl. Teil IV. Methodisch folgt daraus, dass sich die Begründungsleistung der etablierten Strukturhomologie zwischen poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung aus Perspektive der Hegelschen Geistphilosophie erübrigt. Mit Blick auf den geistigen Totalitätsanspruch ist klar, dass die Poetik absolute Geistphilosophie und damit auch Geschichtsphilosophie sein muss. Dies ändert jedoch nichts an ihrer Geltung für eine politische Theoriebildung, die sich diesem Selbstverständnis Hegels entgegenstellt: Für sie ermöglicht es der methodische Rahmen der Strukturhomologie, die Normativitätsfigur der Hegelschen Argumentation fruchtbar zu machen, ohne den Totalitätsanspruch seines philosophischen Systems insgesamt übernehmen zu müssen.

einer vorhandenen Welt verwirkliche, sich als objektiv hervorbringe. Das Wesentliche ist, daß dies Ziel ein Hervorgebrachtes ist. Der Geist ist nicht ein Naturding wie das Tier; das ist, wie es ist, unmittelbar. Der Geist ist dies, daß er sich hervorbringt, sich zu dem macht, was er ist. Deswegen seine nächste Gestaltung, daß er wirklich sei, ist nur Selbsttätigkeit. Sein Sein ist Aktuosität, kein ruhendes Dasein, sondern dies, sich hervorgebracht zu haben, für sich geworden zu sein, durch sich selbst sich gemacht zu haben. Daß er wahrhaft sei, dazu gehört, daß er sich hervorgebracht habe; sein Sein ist der absolute Prozeß. In diesem Prozeß, der eine Vermittelung seiner mit sich selbst durch sich, nicht durch anderes ist, liegt es, daß er unterschiedliche Momente hat, Bewegungen und Veränderungen in sich enthält, bald so und bald anders bestimmt ist. Es sind also in diesem Prozesse wesentlich Stufen enthalten, und die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen Prozesses, des Stufenganges, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht. (WG 74)

Hegel definiert Geist im Unterschied zur Natur: Nur wo sich der Geist von einer unmittelbaren Natur unterscheidet, kann er sich als Geist hervorbringen. Anders formuliert gründet die Tatsache, dass es Geist überhaupt gibt, auf seiner Differenz zur Natur. Mit Hegel können Natur und Geist daher nur als aufeinander verwiesene Reflexionsbestimmungen verstanden werden – was Natur ist, zeigt sich in ihrer Differenz zum Geist und was Geist ist, können wir erfahren, wo wir ihn in Relation zu dieser Natur begreifen (vgl. Khurana 2017: 294; Kruck 2014: 35; Pippin 2008: 46–48; Quante 2011: 147). Dass Hegel die Geschichte als Geistesgeschichte ausführt, bedeutet daher, dass Geist zu verstehen ist als »Hegel's collective term for everything that has a history rather than a nature – or, put otherwise, everything whose nature is essentially historical« (Brandom 2019: 920). Logisch gründet diese relationale Definition des Geistes zur Natur auf der Annahme, dass jede Bestimmtheit »Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit« (Enz III 18 § 381) sein kann. Geist steht der Natur per definitionem gegenüber, weil er seine geistige Bestimmtheit nur gewinnen kann, indem er sich von einer vorausgehenden, unmittelbar gegebenen, natürlichen Bestimmtheit abgrenzt. Statt diese Natur aristotelisch als Anlage einer ersten Natur zu verstehen, in der die Gesamtheit der geistigen Ordnungsbildung bereits teleologisch angelegt ist und entsprechend nur noch geschichtlich ausreifen muss (vgl. McDowell 1998: 167–197), gilt es das Verhältnis von Natur und Geist genealogisch auszuführen.[21] Einer solchen Lektüre zufolge ist die erste

21 Für eine konzise Rekapitulation des Disputs zwischen Pippin und McDowell über Hegels

Natur, von der sich der Geist in seiner Herausbildung unterscheidet, nicht szientifisch, sondern als Zentralbegriff spekulativer Philosophie aufzufassen: Natur ist die ebenso unverfügbare wie notwendige Voraussetzung aller Geistigkeit. Sie ist nicht als Ursprung des Geistes im Sinne einer Philosophie des Ersten, sondern als dessen Herkunft aus seinem Anderen – aus geistloser Natur – zu verstehen. Dies bedeutet, dass wir bereits geistig sein müssen, um überhaupt versuchen zu können, Geist zu verstehen, uns unsere Geistigkeit aber »nicht anders erklären können als unter Voraussetzung einer von diesem Geistigen unabhängigen Natur« (Quante 2011: 151). Weil jede Aussage, die über die Natur als Herkunft des Geistes getroffen wird, nur aus der Warte eines bereits gebildeten, von dieser Natur unterschiedenen Geistes getroffen werden kann, ist die voraussetzende Relation, in die Hegel die Natur zum Geist stellt, epistemisch nachgelagert. Sie kann nur als retrospektive Einsicht formuliert werden, die entsprechend spekulativ bleiben muss: Wo eingesehen wird, dass wir die erste Natur als geistige Subjekte niemals angemessen werden begreifen können, weil wir sie immer schon durch die geistige Konstituiertheit unserer Perspektive verstellen, es aber ebendiese geistige Verfasstheit unserer Perspektive ist, die uns überhaupt dazu befähigt, nach dem Verhältnis von Natur und Geist zu fragen, können wir diese Natur unserer Geistigkeit nur als konstitutive Leerstelle einer unendlichen Potentialität voraussetzen.[22] Wir können nur erkennen und behaupten, was sie für uns gewesen sein muss, damit wir werden konnten, wer wir sind. Was Natur tatsächlich ist, bleibt jenseits unseres geistigen Zugriffs.

Wie sich bereits in der Rekapitulation der Lyrik gezeigt hat, steht einem szientistisch-evolutionären Naturverständnis in Hegels Geistphilosophie die Annahme gegenüber, dass die erste Natur in sich selbst entzweit ist: Sie teilt sich in eine unmittelbar erfahrbare Determinationsmacht – »ein Naturding wie das Tier; das ist, wie es ist, unmittelbar« – und in eine unendliche Potentialität, einen unbestimmbaren Überschuss dieser Natur, der aus ihrer Leere entspringt und die Hervorbringung einer geistigen Ordnung gleichermaßen ermöglicht und erfordert. Weil der ersten Natur kein teleologischer Gehalt innewohnt, kann die Hervorbringung des Geistes kein Selbstläufer sein, der sich so oder anders, früher oder später geschichtlich vollziehen wird: »Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte, unwillige

Verständnis erster Natur, siehe Menke 2018: 123–127. Zu den methodischen Prämissen einer genealogischen Lektüre von Hegels Geistbegriff, siehe Khurana 2017: 315 f.

22 Dass die Natur eine konstitutive Leerstelle hat, ist für diese Natur selbst kein Problem. Es ist nur ein Problem für uns, die wir sie als bereits geistige Subjekte verstehen und aufgreifen wollen, vgl. hierzu Pinkard 2012: 23.

Arbeit gegen sich selbst« (WG I 152). Diese harte Arbeit am Anfang des Geistes beginnt in seiner Differenz von der ersten Natur als »Voraussetzung, die ihrerseits nichts voraussetzt, ein Grund, der selber unbegründet ist«. Mit Hegel kann die Natur für den sie ordnenden Geist »Grund nur als Abgrund« (Theunissen 1970: 45) sein, der nach ständigen Neubegründungen seiner geistigen Ordnung verlangt.

7.2.1 Zweite Natur

Aus der Tatsache, dass Geist per definitionem auf einer unverfügbaren Dimension der Natur beruht, folgt ein fundamentales Problem für seine praktische Herausbildung und seinen Bestand: Vernunfttheoretisch formuliert erwächst daraus die Schwierigkeit eines endlosen Regresses der Begründung und Neuetablierung geistiger Ordnung. Anthropologisch ausgeführt stellt sich Problem folgendermaßen: Aufgrund unserer leiblichen Endlichkeit als menschliche Subjekte sind wir darauf angewiesen, gewisse geistige Tätigkeiten mechanisch zu vollziehen. Als Beispiele nennt Hegel Aktivitäten wie aufrechtes Gehen und Denken, die, einmal erlernt, wiederholt werden können, ohne dass ihre Anwendung jeweils neu gebildet und begründet werden müsste (vgl. Enz III 186 § 410A). Damit Subjekte nicht verrückt werden, weil sie die Unterscheidung ihrer Geistigkeit von der Natur ständig neu vollziehen müssen, gewöhnen sie sich an geistige Tätigkeiten und Praktiken, die dadurch den Charakter einer zweiten Natur annehmen.[23] Obschon dies Tätigkeiten sind, die in mühsamer Arbeit erlernt wurden, werden sie nicht als geistige, sondern als natürliche Fähigkeiten wahrgenommen. Hegels geistphilosophischer Zentralbegriff der zweiten Natur besagt, dass die geistige Ordnung sich nur von der ständigen Gefahr eines Rückfalls in die erste Natur absetzen kann, indem sie sich in der Form einer zweiten Natur etabliert, die den Subjekten allerdings in vergleichbarer Unmittelbarkeit gegenübertritt wie die erste (vgl. Menke 2018: 45). Die Etablierung einer zweiten, geistigen Naturhaftigkeit erweist sich als notwendig, weil anspruchsvolle Tätigkeiten nur möglich sind, wo Subjekte auf ein mehr oder weniger stabiles Konglomerat an Gewohnheiten zurückgreifen können, die sie zur mechanischen Anwendung grundlegender geistiger Aktivitäten befähigen. Wenn jedes Mal eine neue Sprache erfunden und begründet werden müsste, wo ein Gespräch stattfinden soll, bliebe der Gehalt desselben sehr begrenzt. Gleiches gälte, wenn wir jeden Morgen neu zu laufen oder zu denken lernen müssten.

23 Zum Verhältnis von Gewohnheit und Verrücktheit in Hegels Geistphilosophie siehe Malabou 2005: 23–76 sowie Žižek 2014: 449–492.

Dementsprechend etabliert die geistige Ordnung einen Satz an gewohnten Praktiken der Verständigung, Bildung und Reproduktion, der ein unendliches Hinterfragen und perennierendes Sollen geistiger Begründung sowie die in Extremform verblödende Aufgabe einer stetigen Neukonsitutierung sozialer Praktiken verhindert. Dass der Geist dadurch die Form einer zweiten Natur annimmt, ist gleichermaßen notwendig wie mangelhaft: Notwendig, weil die Subjekte nur durch Gewohnheit zu anspruchsvollen Tätigkeiten und selbstbestimmten Handlungen befähigt werden, aber mangelhaft, weil der Geist die Unmittelbarkeit der ersten Natur nur überwinden kann, indem er sich selbst als Natur und damit als erneute Unmittelbarkeit hervorbringt. Wo sich der Geist als zweite Natur verwirklicht, verkehrt er sich gegen seine eigene geistige Befreiung von der ersten Natur; sein geistiges Werden erscheint als Sein, seine Geschichte als Natur.

7.2.2 Negativität als Effekt

Hegel versteht den Prozess geistiger Herausbildung als Spaltung: Die geistige Ordnung bringt sich hervor, indem sie sich der Unmittelbarkeit der ersten Natur entgegensetzt. So nimmt sie die Form und Praxis einer zweiten, normativen Natur an, die an die Stelle der ersten tritt. Dass Hegel den Geist dabei als Werdensprozess der Vermittlung »seiner mit sich selbst durch sich, nicht durch anderes« bestimmt, bezeugt, dass die geistige Ordnung ihre anfängliche Spaltung von der ersten Natur nie ganz hinter sich lassen kann. Weil der Geist nichts anderes ist als die Hervorbringung seiner Differenz von der ersten Natur, muss diese Natur Teil des Geistes bleiben, obwohl es Motivation und Aufgabe des Geistes ist, sie durch die Etablierung einer zweiten Natur zu überwinden: Die erste Natur bleibt seine unverfügbare, aber unverzichtbare Voraussetzung, weil sie die Definition dessen, was Geist ist und werden kann, bestimmt. Der Begriff des Geistes fasst daher nichts anderes als den Prozess seiner positiven Hervorbringung aus und gegenüber der negativistischen Potentialität, die ihm als erste Natur vorausgeht. Um Geist werden und bleiben zu können, kann er nicht anders, als sich von dieser Natur abzugrenzen und sich gegen sie zu behaupten.

Bei Hegel heißt es, dass »die Natur verschwunden« (Enz III 17 § 381) ist, wo sich der Geist herausgebildet hat. Dies ist nicht als vollständiges Verschwinden zu verstehen: Die Aufhebung der ersten Natur im Geist, die Hegel als Negation, Sublimierung und Bewahrung begreift, kann diese nicht in Gänze hinter sich lassen, weil sie Voraussetzung der Geistigkeit selbst bleibt und den Geist in dieser Kapazität fortwährend in Frage stellt. Indem sich die geistige Ordnung in der Form einer zweiten Natur verwirklicht, überwindet sie zwar die Determinationsmacht der ersten Natur, sie kann dies aber

nur tun, indem sie die unendliche Potentialität dieser Natur verinnerlicht. Infolgedessen bricht immer wieder ein Rest der ersten Natur in die geistige Ordnung ein (vgl. dazu Pippin 2008: 48; Quante 2011: 132–136).

Dies bedeutet, dass auch im Handeln der Subjekte stets ein potentielles Moment erster Natur präsent bleibt: Durch ihre geistige Disziplinierung, die mit einer Befähigung durch Gewohnheiten einhergeht, verwandelt sich der geistig unterdrückte Rest erster Natur in einen »Abgrund der Unbestimmtheit, der jeder Disziplinierung entzogen und entgegengesetzt bleibt« (Menke 2018: 80). Dieses Moment unüberwindbarer Unbestimmtheit am Grunde aller geistigen Ordnungsbildung verbürgt das in ihr fortwirkende Prinzip subjektiver Freiheit. Da eine normative, zweite Natur sich nur hervorbringen kann, indem sie die erste verinnerlicht, wirkt diese als unbestimmbare Negativität am Abgrund der geistigen Ordnung und ihrer Subjekte fort. Als unverfügbare Voraussetzung der geistigen Konstitution derselben kann sie nie vollkommen getilgt werden. Führt man diese geistphilosophische Argumentation aus, zeigt sich, dass sich eine Ordnung nur als geistige hervorbringen kann, indem sie sich selbst im gleichen Zug »zu etwas Geistverlassenem« (Enz III 280 § 462Z; ausgeführt in Menke 2018: 149–178, insb. 163) macht. So verstanden kann Hegels Lehre vom Geist, wenn überhaupt, einzig darin Ursprungsphilosophie sein, als die Herkunft des Geistes aus der ersten Natur aufgrund der konstitutiven Überschüssigkeit derselben niemals gefestigt werden kann und er daher stets aufs Neue hervorgebracht werden muss. Es gibt den Geist nur in Differenz zu sich selbst, dort wo sein Anderes – die erste Natur – Teil »seiner selbst« bleibt. In diesem Sinne ist das Werden des Geistes Prozess der Vermittlung »seiner mit sich selbst durch sich und nicht durch anderes«, ohne sich je vollkommen geistimmanent vollziehen zu können: Das Selbst des Geistes gibt es nur in partieller Geistlosigkeit, ein Zustand, der als Geist im Stande seines Außersichseins zu begreifen ist. Demnach definiert Hegel den Geist von Beginn an so, dass er unter der »der doppelten Anforderung [steht], seinem Herkommen aus der Natur ebenso gerecht zu werden wie seiner Unterscheidung von ihr« (Khurana 2017: 518).

7.2.3 *Geist als Tätigkeit*

Dass Hegel den Geist als partiell geistverlassen definiert, spiegelt sich in der Bestimmung seines Ziels und Zwecks: der Freiheit. Diese fasst Hegel als Bei-sich-sein-im-Anderen – »Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein« (Enz I 84 § 24). Vor dem Hintergrund der erläuterten Differenz zwischen Natur und Geist kann diese Freiheit nicht als finites Ziel oder anhaltender Zustand verstanden werden, weil sich der Geist, im gleichen Zug, in dem er sich als geistige Ordnung hervorbringt, zu etwas

Geistverlassenem machen muss. Indem er sich in der Form und Praxis einer zweiten Natur etabliert, erzeugt er eine neue Unfreiheit natürlicher Unmittelbarkeit, die ihrerseits nach einer Befreiung verlangt. Freiheit kann daher nur als eine Befreiung von Naturhaftigkeit verstanden werden, die sich per definitionem immer wieder erneuern muss. Geistige Freiheit ist der unendliche Prozess sich immer wieder neu vollziehender Befreiungen, weil es die Aufgabe des Geistes ist, sich von Naturförmigkeit zu befreien, der Geist diese Befreiung aber nur vollziehen kann, indem er selbst die Form einer zweiten Natur annimmt. So bringt die Befreiung von der ersten Natur die geistige Ordnung einer zweiten Natur hervor, von deren Naturhaftigkeit sich diese Ordnung wiederum geistig befreien muss.

Dass eine geistige Ordnung sich nicht nur von der ersten, sondern auch von ihrer eigenen zweiten Natur befreien kann, gründet auf den negativistischen Effekten der internalisierten Spaltung mit der ersten Natur. Der verinnerlichte, unterdrückte Rest erster Natur tritt innerhalb einer bereits herausgebildeten geistigen Ordnung immer wieder in einbrechenden Momenten subjektiver Freiheit zu Tage, die in ein selbstbestimmtes Handeln überführt, eine geistige Befreiung von der zweiten Natur dieser Ordnung initiieren können. Es ist die Unabschließbarkeit solcher Befreiungsprozesse von der zweiten Natur der geistigen Ordnung, die den Geist dazu verdammt »absolute[r] Prozess« zu bleiben. Weil er sich von der ersten Natur nur absetzen kann, indem er sich als zweite, ihrerseits partiell geistverlassene Natur hervorbringt, von der er sich erneut befreien muss, kann sich die geistige Ordnung nicht als stabiler Zustand verstetigen: Mit Hegel erweist sich die unendliche Befreiungsbewegung von immer neuer Naturförmigkeit daher als infiniter Zweck sämtlicher Ordnungsbildung. Geist ist die unendliche Vermittlungstätigkeit zwischen geistiger Ordnungsbildung und Effekten subjektiver Freiheit, die der zweite Zentralbegriff der Hegelschen Geistphilosophie markiert: die Dialektik. Sie bezeichnet den Prozess des sich in zweiter Natur entäußernden und im Moment der erneuten Befreiung von derselben zu sich zurückkehrenden Geistes. In Hegels Worten:

> Diese Bewegung der Vermittlung ist wesentliches Moment des Geistes. Seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht. (WG 58)

Der Geist realisiert sich in einem unendlichen Prozess, weil er seine Spaltung von der Natur immer wieder neu hervorbringen muss. Das damit korrespondierende Programm der Hegelschen Geistphilosophie besteht darin zu

zeigen, »wie der Geist durch seine Stufen und Momente seinen eigenen Begriff entwickelt und sich bildet« (Khurana 2017: 310). Auf Ebene des Subjekts bedeutet dies Bildung: Durch Gewöhnung eignet es sich Vermögen an, die es zu selbstbestimmtem Handeln befähigen. Subjektive Freiheit bedeutet entsprechend nicht, den zufälligen Bedürfnissen und Trieben der ersten Natur ungehindert Folge zu leisten, sondern den Gewohnheiten, Regeln und Gesetzen einer vernünftigen geistigen Ordnung zu folgen. Mit Hegel: ein sittliches Leben zu führen.

Dass der Geist nur ist, wozu er sich selbst macht, hat zur Folge, dass der Bruch mit der Determinationsmacht der ersten Natur, der notwendig ist für eine Organisation und Koordination menschlichen Zusammenlebens, dazu führt, dass eine objektive geistige Ordnung hervorgebracht wird, in der Subjekte sich normative Regeln, Gebote und Rechte in der Form einer zweiten Natur vorgeben. Die Autorität solcher Normen und Gesetze ist weder natürlich noch gottgegeben, sondern Resultat ihrer geistigen Hervorbringung in der Geschichte: Geistige Subjekte, die Normen folgen, sind wozu sie sich selbst innerhalb der geistigen Ordnung ihrer Zeit gemacht haben werden (vgl. Pippin 2008: 113 f.). Die Arten und Weisen, wie diese Hervorbringung verbindlicher Normen, Regeln und Rechte, die er unter dem Begriff der Sittlichkeit fasst, in der objektiven Ordnungsbildung vollzogen werden kann, beschreibt Hegel als Stufenfolge, die zu beurteilen erlaubt, wie unterschiedliche politische Ordnungen den Effekt subjektiver Freiheit in sich prozessieren. Ihre geistige Freiheit misst sich daran, ob und wie sie Subjekte dazu berechtigen und befähigen, die geistverlassenen Effekte ihrer subjektiven Freiheit in selbstbestimmtes Handeln zu überführen und dadurch eine Veränderung herrschender Ordnungsverhältnisse, tradierter Normen, Regeln und Gesetze zu initiieren.

7.2.4 Epos und Lyrik als Ordnung und Effekt

Hegels Behauptung, dass sich im vermittelnden Prinzip des Dramas »der Geist in seiner Totalität« (ÄIII 324) realisiere, zeigt an, inwiefern die erläuterte Grundstruktur geistiger Entwicklung in der Poetik nachvollzogen wird. Mit Blick auf das Epos als erste poetische Gattungsordnung lässt sich Hegels Bestimmung geistiger Hervorbringung folgendermaßen ausführen: Die erste Natur des Kultus wird durch das Epos geordnet und realisiert sich fortan als dessen uneingestandene Gegenseite: die Lyrik. Entgegen dem jeweiligen Selbstverständnis des Epos (als vollkommen objektive Ordnung) und der Lyrik (als totale subjektive Freiheit) erweist sich das subjektive Freiheitsprinzip der Lyrik als Voraussetzung und als Effekt der geistigen Ordnung des Epos. Als negativer Effekt des Epos zeigt die Lyrik an, dass es eine Leerstelle

in der ersten, für sich unbestimmbaren Natur des Kultus gab, welche die Herausbildung der epischen Ordnung ermöglicht hatte. Diese Leerstelle ist die logische Voraussetzung dafür, dass sich das Epos als geistige Ordnung herausbilden konnte. In der geistigen Ordnung des Epos wird diese Potentialität verkannt und durch eine – in diesem Fall göttlich legitimierte – zweite Natur überlagert und verdrängt. Weil eine solche Überwindung erster Natur unmöglich gelingen kann, wird sie durch das Epos unwillentlich verinnerlicht und tritt sodann in der vereinzelten Form lyrischer Subjektivität zu Tage. In der *Phänomenologie* heißt es:

> Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit [der hier dem Prinzip der Lyrik entspricht, *Anm. LH*] erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Prinzip. (PhG 352)

Geistphilosophisch ausgeführt, entpuppt sich die entfesselte Praxis subjektiver Freiheit in der Lyrik als Effekt der geistigen Spaltung des Epos von der ersten Natur des Kultus. Die Lyrik ist nicht, wie sie selbst meint, bloßes Gegenteil des Epos, sondern dessen geistiger Ordnungsbildung inhärent; sie ist der negativistische Effekt derselben. Anders formuliert: Was das Epos als geistige Ordnung an der unendlichen Potentialität erster Natur unterdrückt, um die zweite Natur seiner Ordnung zu erhalten, kehrt unwillentlich als lyrischer Effekt subjektiver Freiheit zurück, der diese Ordnung immer wieder aufs Neue unterminiert.

7.3 *Absolute Unendlichkeit: Das Gelingen des Geistes*

Genau genommen zeigt Hegels Definition des Geistes bereits an, wie sein Gelingen zu verstehen ist. Wenn es heißt, dass es Ziel des Geistes sei, zu wissen, was er als Geist wahrhaft ist, kann damit nur das Wissen darüber gemeint sein, dass er Geist werden muss, um sich von der Determinationsmacht der Natur zu befreien, dass diese Befreiung aber zugleich niemals abgeschlossen werden kann. Das Wissen des Geistes über sich selbst ist das Wissen über die Notwendigkeit eines partiellen Scheiterns seiner geistigen Hervorbringung. Es ist das Wissen darüber, dass er als Geist ewiger Prozess der Befreiung von immer neuen Formen der Naturhaftigkeit bleiben muss. Dieses Wissen über die Beschränktheit sämtlicher geistiger Ordnungsbildung begreift Hegel als unbeschränkt:

> Nur der Unwissende ist beschränkt, denn er weiß nicht von seiner Schranke; wer dagegen von der Schranke weiß, der weiß von ihr nicht als von einer Schranke seines Wissens, sondern als von einem Gewußten, als von einem zu seinem Wissen Gehörenden. (Enz III 36 § 386Z)

Hegels Definition des Geistes als endlose Tätigkeit prozessualer Selbstgestaltung zeigt, dass dessen Gelingen als absoluter Geist kein einmal erreichter Zustand seiner abgeschlossenen Hervorbringung aus der Natur sein kann. Würde der absolute Geist der (1) ersten Rezeptionstradition folgend deterministisch und im schlechten Sinne teleologisch gedacht, wäre er nicht mehr Geist, wie Hegel ihn definiert. Nimmt man Hegels Bestimmung des Geistes entsprechend ernst zeigt sich, »dass der absolute Geist kein transzendenter Gott ist, sondern […] die reflexive Selbsterfassung des menschlichen Geistes, d. h. das Wissen des Geistes von seinem Wesen oder Prinzip« (Iber 2014: 11 f.). Wo die Befreiungstätigkeit des Geistes per definitionem als endlos anerkannt wird, verschiebt sich die Frage nach seinem absoluten Gelingen vom Versuch der Überwindung seiner partiellen Geistverlassenheit zum produktiven Umgang mit derselben:

> Dazu gehört erstens, dass der Geist eine Perspektive darauf gewinnt, inwiefern die Natur auch da, wo sie dem Geist ganz entgegengesetzt scheint, nicht einfach das Außen des Geistes darstellt, sondern als eine Form des Geistes im Stande seines Außersichseins begriffen werden kann: Die Natur steht der Idee nicht gegenüber, sondern ist die Idee in der Form ihres Andersseins. (Khurana 2017: 424)

In der Tradition der (2) zweiten Rezeption lässt sich festhalten, dass subjektive Freiheit der geistigen Ordnung nicht als Gegenteil gegenübersteht, sondern als deren negativistischer Effekt nichts anderes ist als diese Ordnung selbst im Zustand ihres Außersichseins. Ob eine Ordnung sich gelingend hervorbringen und erhalten kann, ob sich ihr Geist mit Hegel gesprochen als absolut erweist, zeigt sich daran, wie sie die widerständigen Effekte ihrer Hervorbringung auffasst, aufgreift und in sich integriert. Ihr Gelingen realisiert sich nicht in Versuchen einer finalen Ablösung von der endlosen Potentialität erster Natur, sondern in der »Befreiung von einem dualistischen Verhältnis zu ihr« (Khurana 2017: 323). Der absolute Geist erweist sich nicht als absolut, weil er sich durch die Postulierung absoluter Gründe im Sinne einer ersten Philosophie auszeichnen würde. Sein Gelingen ist einzig dadurch bestimmt, dass er seine Verselbständigung in der Form negativistischer Effekte subjektiver Freiheit als ihm unverfügbarer Teil seiner selbst bejaht

(vgl. Khurana 2017: 391–397). Absoluter Geist ist Bewusstsein darüber, dass die Selbständigkeit subjektiver Freiheit durch geistige Setzungen – willentlich oder nicht – immer wieder aufs Neue erzeugt wird.

Hegel begreift die immer wieder auftretenden Effekte subjektiver Freiheit als Ausdruck der Unendlichkeit geistiger Endlichkeit: Der absolute Geist ist »in seiner Verendlichung unendlich« (Enz III 37 § 386Z).[24] Dies bedeutet, dass die Unendlichkeit des absoluten Geistes als unendliche Affirmation der jeweiligen Endlichkeit und Veränderbarkeit der konkreten Formen seiner geistigen Setzungen zu verstehen ist. Henrich führt dieses Verständnis folgendermaßen aus:

> Das Endliche im Absoluten ist das Andere seiner selbst. Diese Begriffsform ist zunächst so zu explizieren, dass Endliches sich in anderes Endliches aufhebt. Auch dies ist dann wieder aus sich selbst heraus aufgehoben, und zwar entweder zurück in das erste oder in ein weiteres Endliches, das sich auch in ein anderes aufhebt, so daß sich eine infinite Reihe von Endlichen ergibt, von denen jedes zwei Nachbarn hat – einen, aus dem es hervorgeht, und einen, in den es verschwindet. (1982a: 164)

Diese Unendlichkeit des Endlichen bestimmt sämtliche geistige Entwicklung: Der Geist bleibt, gelingend oder nicht, immerzu in Bewegung, weil jede neue Setzung einer konkreten, endlichen Bestimmung negative Effekte subjektiver Freiheit erzeugt, die weitere Neusetzungen erforderlich macht. Als absolut erweist sich diese Unendlichkeit erst, wo sie von der geistigen Ordnung als Anderes ihrer selbst anerkannt und affirmiert wird. Weil die Endlichkeit jeder geistigen Ordnung per Definition unendlich ist, kann geistiges Gelingen nicht als Hervorbringung, sondern nur als gelingendes Verhalten gegenüber solcher Unendlichkeit verstanden werden. Denn geistige Ordnungen können sich auf »zweierlei Art zur Endlichkeit verhalten«: Sie können sich »entweder auf sie versteifen, indem [sie] das ihr immanente Über-sich-hinaus-schießen abwürg[en], oder sie auf das Absolute hin transparent machen« (Theunissen 1970: 38).

24 Diese Figur unendlicher Verendlichung steht dem Programm einer negativen Dialektik sehr viel näher als Adornos Darstellung dies zu sehen vermag. Adorno hat zwar Recht, wenn er schreibt, dass eine geistige Ordnung, die »kein Partikulares erträgt« sich selbst dadurch als bloß »partikular Herrschende« (1966: 311) verrät, nur trifft diese Kritik auf das hier rekonstruierte Verständnis des absoluten Geistes nach Hegel nicht zu. Entsprechend vorschnell stellt er Hegel, der (1) ersten Rezeptionstradition folgend, »auf die Gleise des Idealismus ab« (Theunissen 1970: 30; 25 f.). Für eine ausführliche Kritik an Adornos Missverständnis der spekulativen Methode und Argumentation Hegels, vgl. Rose 2017: 60–63 sowie Hilmer 2014: 55.

Als absoluter affirmiert der Geist, was er immer schon war und für immer bleiben muss: unendlicher Prozess der Befreiung von immer neuer Naturhaftigkeit. Der Unterschied zu endlichen Geistformen liegt einzig darin, dass er die in ihm fortwirkende erste Natur nicht mehr »unterdrückt oder verdeckt, beherrscht oder verklärt«. Stattdessen nimmt er die Effekte dieser Natur »in ihrem selbstkonstitutiven Charakter« auf und geht »in dem Maße, wie [er] das tut, über die Form dieser Natur [hinaus]« (Khurana 2017: 521). Der Weg zum absoluten Geist geht von der Negation (der ersten Natur) zur Negation der Negation (seiner zweiten Natur) hin zur Affirmation der dadurch produzierten, irreduziblen Äußerlichkeit (dem Effekt subjektiver Freiheit), die er zwar nicht begreifen oder beherrschen, die er aber als Moment seiner selbst im Stande seines Außersichseins erkennen, bejahen und berechtigen kann. Ritter hält daher fest, dass zum

> wahren Begriff des Absoluten gehört, daß [...] das Unendliche und das Endliche wohl voneinander unterschieden sind und in dieser Unterschiedenheit zum Absoluten gehören, dessen Identität so die Nichtidentität einschließt und voraussetzt. (1989: 102)

Selbstbestimmtes, den herrschenden Ordnungsverhältnissen gegenüber widerständiges Handeln, das aus Effekten subjektiver Freiheit erwächst, wird in diesem Modell geistiger Ordnungsbestimmung nicht länger als äußerlicher Gegner, sondern als innere Konstitutionsbedingung anerkannt: »Die Aufgabe besteht also darin, die Befreiung als den Akt zu denken, in dem der Geist sein eigenes mechanisch-äußerliches, selbstvergessenes Operieren zu bejahen vermag« (Menke 2018: 177). Wo die negativistischen Effekte subjektiver Freiheit nicht länger als kategorischer Gegensatz, sondern als konstitutiver Teil der geistigen Hervorbringung objektiver Normen, Regeln und Gesetze erfahren werden, eröffnet sich die Möglichkeit einer selbstbestimmten Gestaltung ihrer ständigen, geistigen Neusetzung. Als absoluter greift der Geist die Momente erster Natur, die als Effekte subjektiver Freiheit in ihm fortwirken, in sich auf, affirmiert sie und geht in dem Maße über sie hinaus, wie er sie als Movens des ebenso unumgänglichen wie unendlichen Prozesses der permanenten Neusetzung bestehender Ordnungsverhältnisse berechtigt. Diesem Verständnis nach misst sich der absolute Geist nicht an der Überwindung von Natur, sondern an der selbstreflexiven Bezugnahme auf seine eigene geistige Werdensstruktur gegenüber dieser Natur.

Als absolute muss die geistige Ordnung wissen und zeigen können, dass sie das geistige Versprechen der Befreiung von der Determinationsmacht der Natur einlösen kann, im gleichen Zug aber Effekte subjektiver Freiheit

mithervorbringt, die sie als Teil ihrer selbst im Stande ihres Außersichseins erfahrbar macht. Nimmt man diesen Begriff geistigen Gelingens ernst, kann das Auseinandertreten der Differenz von Positivität und Negativität, von Subjekt und Objekt und damit auch die Vermittlung zwischen objektiver Ordnungsbildung und subjektiver Freiheit unmöglich überwunden werden. Der absolute Geist zeugt von der Erkenntnis, dass der epische Versuch der vollkommenen Unterdrückung lyrischer Freiheitseffekte zum Scheitern verdammt ist: für diese praktische Erkenntnis steht das Drama. Es kann daher nur das Drama in seiner Berechtigung des gegenseitigen Voraussetzungsverhältnisses von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung sein, das den Einsatz des absoluten Geistes in der Poetik verbürgt.

7.4 Der absolute Geist im subjektiven und im objektiven Geist

Im Kontrast zu dieser Rekonstruktion steht der dramaturgische Aufbau der Argumentation in der *Phänomenologie* und der *Enzyklopädie*, wo Hegel es sich zur Aufgabe macht, den Stufen geistiger Selbstrealisierung zu folgen. Er setzt dafür beim subjektiven Geist ein, der durch die zweite Natur der Gewohnheiten bestimmt ist und lässt darauf den objektiven Geist folgen, unter den er Recht, Moralität, Sittlichkeit und Staat, aber auch Technik und Wissenschaft subsumiert. Der letzte Schritt geistiger Entwicklung, den absoluten Geist, führt er mit Blick auf die drei Anwendungsfelder der Kunst, Religion und Philosophie aus. Anders als dieser Aufbau nahelegt, steht der absolute dem subjektiven und objektiven Geist jedoch nicht als dritte, übergeordnete Kategorie gegenüber, die inhaltlich auf die drei genannten Bereiche beschränkt wäre. Nimmt man Hegels Definition geistiger Hervorbringung ernst, kann der absolute Geist nur als gelingender Vollzug von subjektivem *und* objektivem Geist verstanden werden. Bei Menke heißt es:

> Weil die Macht der zweiten Natur eine doppelte (oder doppelt beschreibbare) ist, hat auch der Kampf um die Befreiung zwei verschiedene, jedoch miteinander verbundene Gestalten. In der ersten, der subjektiven Dimension steht die Macht der zweiten Natur gegen die Kräfte der inneren Natur. In der zweiten, der objektiven Dimension sichert die Macht der zweiten Natur die bestehende […] Ordnung. In der subjektiven Dimension besteht die Befreiung von der Macht der zweiten Natur daher in der Wiederbelebung, Fortsetzung und Vertiefung der Auseinandersetzung zwischen Geist und innerer Natur. In der zweiten Dimension bedeutet die Befreiung von der Macht der zweiten Natur hingegen die Infragestellung von […]

> Herrschaft. In der ersten Dimension ist die Befreiung daher ästhetisch, in der zweiten politisch. Ästhetisierung und Politisierung sind die beiden Grundformen der Befreiung. (2018: 50)

Hegels Ausführung des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie ist dieser Deutung zufolge nicht als »statisches Neben- und Ineinander«, sondern als »historisches Nacheinander« (Szondi 1980: 290) der Art und Weise zu verstehen, wie sich subjektiver und objektiver Geist als absoluter Geist zu verwirklichen suchen. Für eine strukturhomologe Deutung von Poetik und Geschichte folgt daraus, dass die geistige Ordnung, die sich in der politischen Wirklichkeit der griechischen Antike erst als äußerliche und darin bloß partikulare Seite des objektiven Geistes – Epos – realisiert hat, in der Moderne absolut wird – Drama. Die Beschreibung dieses historischen Übergangs bedarf einer doppelten Erklärung: auf Ebene der Ästhetisierung des subjektiven Geistes und auf Ebene der Politisierung des objektiven Geistes.

7.4.1 Selbstbestimmte Subjektivität

Im subjektiven Geist tritt die geistige Ordnung als gesetzte zweite Natur auf, die Gewohnheiten, Regeln und Gesetze vorgibt, welche die Subjekte zugleich befähigen und einschränken. Indem sie die negativen Freiheitseffekte, die durch die geistigen Setzungsakte dieser Ordnungsverhältnisse mithervorgebracht werden, beleben, fortsetzen und vertiefen, befreien sie sich von der Macht der zweiten Natur – dies ist die ästhetische Befreiung. Sie ist Grundlage dafür, dass Subjekte selbstbestimmt handeln und dadurch gestaltend in die Reproduktion sozialer Normen und Formen eingreifen können. Ein selbstbestimmtes Handeln, das solche Effekte aufgreift, ist nicht als übernatürliches Vermögen oder transzendentale Moral, sondern »als praktische Operation« (Khurana 2017: 284) handelnder Subjekte innerhalb einer geistigen Ordnung zu verstehen. Denn die Subjekte bleiben auch im Befreiungsprozess der ästhetischen Formierung selbstbestimmten Handelns auf ihre zweite Natur verwiesen: Nur wo sie gewohnt weiterlaufen, weiterdenken und weitersprechen können, sind sie fähig, bestehende Normen und Regeln produktiv zu überschreiten und (partielle) Neusetzungen zu initiieren. Sie können die auftretenden Effekte ihrer subjektiven Freiheit erst erfahren und aufgreifen, wo sie durch die Gewöhnung an gewisse Tätigkeiten von der Aufgabe ihrer permanenten, geistigen Neuetablierung entlastet werden. Nur wo eine stabile geistige Ordnung sie auf eine Weise festigt, die es ihnen erlaubt, vorübergehend desinteressiert und indifferent zu bleiben, wird es ihnen möglich, die Erfahrung eines negativistischen »Überschuss[es] an Selbst« (Khurana 2017: 424) in ein selbstbestimmtes Handeln zu überführen.

Paradoxerweise erlangen Subjekte erst durch die disziplinierende und einschränkende Ausbildung von Gewohnheiten und Vermögen eine indirekte, passive Offenheit, die es ihnen erlaubt, gegebene Normen und Formen in Frage zu stellen. Durch ihre soziale Disziplinierung gewinnen sie »etwas [...], das selbst keine soziale Fähigkeit ist«, einen ästhetischen Zugang zu Momenten subjektiver Freiheit, die nicht einfach natürlich oder vorsozial sind, sondern jener »nicht- oder asoziale Effekt der Hervorbringung sozialer Formen und Normen im Gegensatz zur natürlichen Existenz« (Menke 2018: 80).

Entscheidend ist, dass die subjektive Freiheit dieser Effekte nicht an sich produktiv oder widerständig ist und es auch nicht notwendigerweise werden muss. Sie bezeugt nur den affirmativen Bezug des Subjekts zur Negativität seiner inneren Natur. Darin ist sie ästhetisch. Wie die Diskussion der Lyrik gezeigt hat, ist der Überschuss innerer Empfindungen primär und zuerst asozial: Ein Subjekt, das in einer geistig normierten und regulierten Ordnung lebt, muss erst partiell geistverlassen werden, um sich neu auf die herrschenden Ordnungsverhältnisse beziehen und Veränderungen anregen zu können. Erst in einem zweiten Schritt stellt sich die Frage der retrospektiven Beurteilung dieser Erfahrung. Dann zeigt sich, ob die Momente asozialen Überschusses als bloße Fehler, Entgleisungen oder Aussetzer zu verzeihen sind, ob sie sanktioniert werden sollen oder ob sie die Notwendigkeit einer begründbaren Veränderung tradierter Normen und Formen anzeigen, die nach ihrer produktiven Überführung in eine widerständige Praxis verlangt. Ob sich eine solche Praxis als politische verwirklichen kann, hängt von der Art und Weise ab, wie sich die herrschende Ordnung im objektiven Geist auf ihre unverfügbare Voraussetzung subjektiver Freiheit bezieht. In diesem Sinne ist die vorübergehende Asozialität als nicht hinlängliche – ästhetische – Bedingung selbstbestimmten Handelns im subjektiven Geist zu verstehen: Wer seine Asozialität erfährt, überführt sie nicht notwendigerweise in selbstbestimmtes Handeln, wo selbstbestimmtes Handeln gelingt, geht diesem aber immer ein ästhetisches Moment subjektiver Asozialität voraus.

7.4.2 *Absolute Objektivität*

Ob die Neusetzung herrschender Ordnungsverhältnisse gelingt, hängt nicht nur von der selbstbestimmten Entscheidungskraft tätiger Subjekte ab. Wie Hegel offenlegt, bedarf es einer geistigen Ordnung, die insofern absolut ist, als sie die Subjekte dazu befähigt und berechtigt, die Verhältnisse, in denen sie leben, durch ihr Handeln mitzugestalten (vgl. dazu Pippin 2008: 42 sowie Siep 2010: 237–242). Damit es dem Subjekt möglich wird, Momente ästhetischer Asozialität in ein selbstbestimmtes Handeln zu überführen,

ohne dadurch verrückt zu werden, muss die objektiv herrschende Ordnung Gewohnheiten im Prozess ihrer Veränderung erfahrbar und ihre zweite Natürlichkeit als geistig gesetzte erkennbar machen. Ein gestaltend eingreifendes Handeln kann sich nur verwirklichen, wo es von der geltenden Ordnung als Teil ihrer selbst im Stande ihres Außersichseins bejaht und berechtigt wird. Der absolute Geist muss sich im objektiven Geist realisieren: Damit selbstbestimmtes Handeln gelingen kann, muss es in wirklichen Institutionen, im Staat, in der Wissenschaft und in der Rechtsprechung aktualisiert werden können. Die Befreiung von der zweiten Natur dieser Herrschaftsverhältnisse ist als Befreiung im objektiven Geist zu verstehen: als Politisierung.

Diese Koppelung von objektivem und absolutem Geist wird von Hegel nicht immer in gleicher Deutlichkeit herausgestellt. Die Sprache, die er bisweilen zur Erläuterung des absoluten Geistes verwendet, legt eine Lektüre nahe, die den absoluten Geist primär in seiner subjektiven Tätigkeit, in Anschauung, Vorstellung und denkender Erschließung gegebener Wirklichkeit zur Darstellung bringt. Mit Theunissen gesprochen erweist sich diese Tendenz insofern als problematisch, als der absolute Geist auch »die Objektivität der Welt«, d. h. die »materielle Dringlichkeit umgreift, während der subjektive Geist, solange er nur dies ist, die Objektwelt als seinen Gegensatz begreifen muß« (1970: 67). Wenn Hegel den absoluten Geist als Wissensfigur beschreibt, kann dieses Wissen daher nicht als rein kognitives Wissen von Subjekten verstanden werden, dass diese unabhängig von der objektiven Beschaffenheit der Ordnung, in der sie leben, über die geistige Verfasstheit derselben erlangen könnten. Der entscheidende Einsatz des Bedingungsverhältnisses von objektivem und subjektivem Geist im absoluten besteht darin, dass der Geist nicht nur »zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaft ist« – nämlich partiell geistverlassen –, sondern dieses Wissen »gegenständlich mache, es zu einer vorhandenen Welt verwirkliche« und sich dadurch »als objektiv hervorbringe«. Obschon die geistige Befreiungstat der Subjekte, die sich erst ästhetisch für die innere Natur ihrer Empfindungen öffnen, um sich direkt wieder von ihr zu lösen, indem sie diese in zweckorientierte Handlungen überführen, die Möglichkeit geistigen Gelingens bedingt, wird der Geist erst dort absolut, wo er sich objektiv verwirklicht: Die Formierung selbstbestimmten Handelns kann praktisch nur gelingen, wo sie in ein objektives Setting an Institutionen und Praktiken eingebunden ist, die ein solches Handeln in einem »Ich, das Wir, und wir, das Ich ist« (PhG 145) als politisches Handeln berechtigen.

Die beiden »miteinander verbundenen Gestalten« (Menke 2018: 50) des subjektiven und des objektiven Geistes stehen im absoluten Geist in einem

spezifischen Bedingungsverhältnis von Ermöglichung und Verwirklichung zueinander: Eine objektive geistige Ordnung entsteht, wo sich Subjekte durch die kollektive, soziale Bildung von Gewohnheiten und das Befolgen von Regeln von ihrer ersten Natur befreien. Gelingend verwirklichen kann sich diese objektive Ordnung allerdings erst, wo die Subjekte die Gewohnheiten und Regeln dieser Ordnung als »die sozialen Formen ihrer Befreiung von der Natur begreifen und sich [in einem zweiten Schritt wiederum; *LH*] von und in ihnen befreien« (Khurana 2017: 500).

Das Wissen des absoluten Geistes ist ein praktisches Wissen, das sich nur verwirklichen kann, wo es von selbstbestimmten Subjekten in einer objektiven Ordnung verallgemeinert wird. Ein solches Wissen kann allerdings es nur geben, wo es sich in gelebten Praktiken, Institutionen, Normen und Gesetze verstetigen kann. Im absoluten Geist bilden subjektive Einsicht und objektive Praxis eine Einheit (vgl. Khurana 2017: 292). Diese Doppelbestimmung des absoluten Geistes kann nicht aufgelöst oder zugunsten einer der beiden Seiten entschieden werden: Die Freiheit objektiver Praktiken, ihre politische Reproduzierbarkeit als vernünftige Zusammenhänge, ist Bedingung für die Freiheit der Subjekte. Andererseits ist die Freiheit der Subjekte, ihre aneignend-reflexive Reproduktion, ästhetische Bedingung für die Freiheit objektiver Praktiken. Es ist diese doppelte Freiheit, besser: die ständige, gegenseitige Befreiung von selbstbestimmtem Subjekt und objektiver Ordnung, die Hegel als das Gelingen des absoluten Geistes begreift (vgl. Menke 2018: 33; 166). Dass die Veränderung bestehender Verhältnisse nicht von vereinzelten Subjekten vollbracht werden kann, sondern in kollektiven, objektiv geordneten Prozessen erarbeitet und beurteilt werden muss, macht den politischen Charakter ihrer Objektivierung aus. Für eine politische Theorie des absoluten Geistes bedeutet dies, dass sie Akte subjektiver Selbstbestimmung, die Herrschaftsverhältnisse in Frage stellen, ebenso erklären können muss, wie die Tatsache, dass jeder subjektive Setzungsakt in einer objektiv geordneten Wirklichkeit vollzogen wird, die solche Setzungsakte unterschiedlich beurteilt und reguliert.

7.5 *Die geistige Ordnung als Ordnung von Ordnung und Subjekt: Zur Asymmetrie der Mächte*

Die gegenseitige Bedingtheit von subjektivem und objektivem Geist durch den absoluten Geist in der geschichtlichen Wirklichkeit zu postulieren, macht gemäß der zweiten Rezeptionstradition »das unverlierbare Verdienst von Hegels Weltphilosophie aus« (Henrich 1971: 193). Ihre absolute Verknüpfung

kommt allerdings zum Preis einer Asymmetrie zwischen der Macht subjektiver Freiheit und der Macht objektiver Ordnung, was sich am Beispiel ihrer Ausführung in der Poetik nachvollziehen lässt. Dass sich Hegels Gattungslehre überhaupt als ordnungstheoretische Anwendung und Ausführung seiner absoluten Geistphilosophie dechiffrieren lässt, gründet mit Hebing gesprochen darin, dass die poetischen Gattungen Zeugnis davon ablegen, wie die »zur selbstverständlichen Gewohnheit gewordene Lebensweise in einer [...] Gemeinschaft, die den Mitgliedern zur ›zweiten Natur‹ gereicht, zu einem Interaktionsverhältnis auf dem Felde des objektiven Geistes« geworden ist, das »in den Bewusstwerdungsformen des absoluten Geistes reflektiert« (Hebing 2015: 80) wird. Hegel führt die poetischen Gattungen als aufeinander folgende Vollzugsordnungen der Differenz von objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit aus. Obschon er ihr Verhältnis in den dramatischen Gattungen als gleichberechtigtes Bedingungsverhältnis beschreibt, bleiben seine Ausführung dramatischer Konflikte von einer impliziten Übermacht des oberen Rechts der herrschenden Ordnung geprägt. Diese Übermacht ist Ausdruck eines nur implizit eingestandenen, praktischen Primats des objektiven Geistes über den subjektiven Geist im absoluten Geist.

Dass die subjektive Freiheit der Einzelnen von der gelingenden dramatischen Ordnung berechtigt werden muss, damit ihr selbstbestimmtes Handeln in der Veränderung und Neusetzung tradierter Ordnungsverhältnisse resultieren kann, zeigt, dass oberes und unteres Recht nicht so paritätisch nebeneinanderstehen, wie Hegel glauben machen will. Trotz seiner Anerkennung subjektiver Freiheit, versteht Hegel die progressive Aufwertung der widerständigen Kraft des unteren Rechts und ihr Status als »gleichberechtigte Macht« nicht als Überwindung ihrer ordnungssichernden Regulierung durch das obere Recht. Hegel macht deutlich, dass dramatische Ordnungen nur gelingen, wo subjektive Empfindungen in die Form verallgemeinerbarer Zwecke überführt werden, die sich in das obere Recht eintragen lassen, ohne dessen verbindliche Objektivität zu unterminieren. Damit sich das Drama als geistige Gattungsordnung erhalten kann, muss sich das obere Recht gegen seine subjektive Infragestellung durchsetzen können. Andernfalls kommt es zu einem lyrischen Exzess, der im Rückfall in die Geistlosigkeit des Kultus zu resultieren droht.

Als Teil der Hegelschen Geistphilosophie stehen sich subjektive Freiheit und objektive Ordnungsbildung in der Poetik in einem gegenseitigen, dialektisch vermittelten Verwirklichungsverhältnis gegenüber, das sich durch eine eigentümliche Asymmetrie auszeichnet: Ohne die Potentialität der ersten Natur hätte sich keine geistige Ordnung herausbilden können. Von dieser Einsicht zeugt das – in der Diskussion der Lyrik exemplarisch aus-

geführte – logische Primat der Negativität subjektiver Freiheit gegenüber sämtlicher objektiver Ordnungsbildung: Ohne die Negativität der ersten Natur würde sich die Notwendigkeit und Möglichkeit der positiven Begründung einer geistigen Ordnung erübrigen. Zugleich ist die Art und Weise, wie sich Effekte subjektiver Freiheit praktisch in selbstbestimmten Handlungen manifestieren können, durch die geistige Verfasstheit historisch konkreter Ordnungen bestimmt. Die Art und Weise, *wie* das Wirken subjektiver Freiheit in der Wirklichkeit erkannt, erfahren und begriffen werden kann, ist nicht nur Voraussetzung, sondern immer auch schon konkreter Effekt der herrschenden Ordnungsbildung. Weil die Verwirklichung der Potentialität subjektiver Freiheit in selbstbestimmten Handlungen nicht zufällig ist, sondern in der zweckgebundenen Konkretion, die sie durch die Form der Handlung annimmt, durch Gründe erklärbar wird, kommt der objektiven Ordnung für Hegel ein höherer Stellenwert zu, als der unendlichen Potentialität subjektiver Freiheit, welche er als logische Möglichkeitsbedingung ihrer Herausbildung ausweist (vgl. bspw. Enz I § 6 48; dazu Finkelde 2015: 204 sowie Scholz 2018: 35). Obwohl das Drama, mit dem Hegels Verständnis des absoluten Geistes in der Poetik einsetzt, das Prinzip subjektiver Freiheit erstmals offen als eigenständige Macht affirmiert und berechtigt, bleibt das praktische Primat der objektiven Ordnung dem logischen Primat der subjektiven Freiheit asymmetrisch vorangestellt. So erweist sich »[d]er einzelne Wille, den Hegel den subjektiven nennt, […] in die Ordnung der Institutionen ganz eingebunden und überhaupt nur insofern gerechtfertigt, als diese selbst es sind« (Henrich 1983: 53). Wo die negativen Freiheitseffekte der ersten Natur in einer politischen Befreiung von tradierten Herrschaftsverhältnissen münden, muss diese Befreiung durch die herrschende Ordnung berechtigt worden sein.

Dieses asymmetrische Verhältnis des logischen Primats subjektiver Freiheit gegenüber dem praktischen Primat der objektiven Ordnungsbildung spiegelt sich in der poetologischen Sonderstellung der Lyrik, die Hegel dadurch bestimmt, dass alle anderen Gattungen sich zu ihr »[h]erüberneigen« (ÄIII 469). Interessant ist, dass Hegel die Poetik nicht mit der Lyrik beginnen lässt, obwohl er deren Prinzip subjektiver Freiheit als logische Voraussetzung sämtlicher geistiger Ordnungsbildung ausweist. Dies ist auf die Einsicht zurückzuführen, dass die lyrische Potentialität subjektiver Freiheit praktisch erst erfahren werden kann, wo sie bereits in der konkreten Form eines unwillentlichen Effekts der Herausbildung einer geistigen Ordnung auftritt. Im Kontext der Hegelschen Geistphilosophie zeigt sich, dass die Lyrik streng genommen keine eigenständige poetische Gattungsordnung sein kann, weil sie sich nur als Antiform, als Freiheitseffekt der geistigen

Ordnung realisieren kann, der sie gegenübersteht. Darin zeigt die Lyrik die komplizierte Stellung der Natur in der Herausbildung des Geistes an: Sie ist zugleich Ursprung (Voraussetzung) und Effekt (Setzung) poetischer Ordnungsbildung. Es gibt den lyrischen Effekt subjektiver Freiheit nur, weil jede geistige sich ihn durch ihre Überwindung der Natur des Kultus zur Voraussetzung machen muss. Dass Hegel die Lyrik nicht als erste Gattung einführt, sondern erst in einem zweiten Schritt auf das Epos folgen lässt, gründet auf der geistphilosophischen Einsicht in die Setzung der Voraussetzung von Geist und Natur. Das lyrische Prinzip subjektiver Freiheit verfügt zwar über ein logisches Primat allen anderen Gattungen gegenüber, weil es, eingestanden oder nicht, in jeder geistigen Ordnung fortwirkt. Alle anderen Gattungsordnungen verfügen jedoch über ein praktisches Primat gegenüber dieser Voraussetzung: Obschon sie ihr Wirken nie ganz unterdrücken können, regulieren und konfigurieren sie ihre praktische Verwirklichung, d. h. sie bestimmen die praktische Form, in der diese Freiheitseffekte verwirklicht werden können.

Die eigentümliche Asymmetrie der Mächte gründet darin, dass sich das logische Primat des subjektiven Geistes und das praktische Primat des objektiven Geistes zwar gegenseitig bedingen, dass die Verwirklichung selbstbestimmten Handelns und daraus erwachsender Neusetzungen aber auf der Seite des praktischen Primats der objektiven Ordnung steht, dem ein Vorrang vor dem nur logisch Möglichen der subjektiven Freiheit zukommt. In Menkes Forderung einer doppelten Befreiung eingetragen bedeutet dies, dass die politische Befreiung von objektiver Herrschaft die innere, ästhetische Befreiung des Subjekts bedingt: Die objektive Befreiung muss sich die subjektive Befreiung als Voraussetzung setzen. Wie sich gezeigt hat, ist der Geist dort absolut, wo er sich offen als das realisiert, was er ist: asymmetrische »Einheit von Einheit und Unterschied, Identität von Identität und Differenz« (Theunissen 1970: 63).

7.5.1 *Sollen und Sein, Wahrheit und Wirklichkeit*

In der Einsicht in die Asymmetrie der Mächte liegt einer der Hauptkritikpunkte der ersten Rezeptionstradition, der in Adornos Behauptung kumuliert, Hegels Philosophie des absoluten Geistes ziele auf eine erzwungene Versöhnung des Subjektiven durch die Etablierung einer höheren Einheit objektiver Ordnung. Auch Habermas (vgl. 1985: 55) konstatiert, dass Hegel zwar die Macht subjektiver Freiheit berechtigt, im Grunde aber ein Ordnungstheoretiker bleibt. Der geteilte Vorwurf lautet, dass Hegel Sollen und Sein in eins setzt und dadurch das historische Sein der gegebenen Ordnung legitimiert und verstetigt (vgl. Adorno 1969; Taylor 1983a: 492 f.; dazu

Finkelde 2015: 160). Hegels berühmte Aussage, das Wahre sei das Wirkliche, wird interpretiert, als würde er behaupten, das jeweils Wirkliche sei ungeachtet der geistigen Verfasstheit dieser Wirklichkeit wahr (Marquard 1982: 37–51). Hegel versuche, den subjektiven und objektiven Geist dadurch in Einheit zu bringen, dass er die »Moralität« subjektiver Freiheit in der historisch gegebenen »Sittlichkeit« objektiver Ordnung aufgehen lasse und behaupte, sämtlicher Sittlichkeit käme qua geschichtlicher Wirklichkeit ihrer Ordnungsbildung Wahrheit zu.

Hegels Verständnis eines gelingenden, selbstbestimmten Handelns ist in der Tat an dessen Berechtigung durch eine vernünftige Ordnung gebunden. Der Begriff der Vernunft, an den Hegel das absolute Gelingen geistiger Ordnung hier knüpft, steht in Kontrast zum Verstand. Während Verstand auf der Annahme basiert, dass vorgefundene Bestimmungen immer schon dagewesen und daher unveränderlich sind, erweist sich eine Ordnung dort als vernünftig, wo sie herrschende Bestimmungen und Verhältnisse als Resultate vorhergehender Befreiungsprozesse begreift und sie dadurch für eine Praxis der ständigen Neusetzung und -bestimmung öffnet (vgl. dazu Brandom 2009: 89; vgl. Pippin 2008: 192). Wie Siep offenlegt, kann für Hegel nur jene Ordnung vernünftig sein, die Institutionen hervorbringt

> in denen die Mitglieder eines Gemeinwesens gemeinsame Maßnahmen treffen können zur Sicherung der Subsistenz der Individuen, der freien Wahl und des Versuchs der Verwirklichung ihrer je verschiedenen Glücksvorstellungen, der Ausübung ihrer moralistischen Urteilskraft, der Bildung besonderer Vereinigungen zur Beförderung ›gruppenspezifischer‹ Zwecke etc. Vernünftig sind aber auch Institutionen und Regeln, die für das Bestehen eines für solche Sicherungsaufgaben handlungsfähigen Gemeinwesens notwendig sind – auch wenn dafür die zu sichernden Freiheiten von Individuen und Gruppen partiell eingeschränkt werden müssen. (1981: 527)

Die Koppelung einer subjektiven Freiheitspraxis an ihre Berechtigung durch die objektiv herrschende Ordnung ist nicht mit einem apologetischen Mythos des Gegebenen gleichzusetzen. Auch für Hegel ist das Wirkliche nicht aufgrund seiner bloßen Wirklichkeit wahr. Nimmt man Hegels Bestimmungen geistigen Gelingens ernst – ernster als er es bisweilen selbst tut – zeigt sich, dass darin Voraussetzungen für eine angemessene, d. h. vernünftige Verfasstheit objektiver Institutionen formuliert sind, an denen es ihre »Wahrheit« zu messen gilt. So verstanden setzt Hegels Begriff des absoluten Geistes einen Maßstab geistigen Gelingens, der nicht einfach als

politisch verwirklicht vorausgesetzt werden kann. Die Möglichkeit einer gelingenden Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung hängt von der konkreten Verfasstheit der objektiven Ordnung ab, die gemäß Hegels Kriterien geistigen Gelingens genauso unwahr bleiben kann, wie sie wahr werden kann.

7.6 Geistige Objektivität im Politischen

Ziel dieser politischen Lektüre der Hegelschen Philosophie des absoluten Geistes ist es, ihn – anders als die meisten gegenwärtigen Aktualisierungsversuche – nicht von seiner subjektiven, sondern von seiner objektiven Seite her zu erläutern. Dieser Anschluss an Hegels praktisches Primat objektiver Ordnung bedeutet allerdings nicht, dass das lyrische Prinzip subjektiver Freiheit der herrschenden Ordnung einfach untergeordnet würde. Die These lautet schwächer, aber nicht weniger konsequent, dass sich das lyrische Prinzip subjektiver Freiheit nur innerhalb und gegenüber einer gegebenen geistigen Ordnung, d. h. durch diese vermittelt als selbstbestimmte Befreiungspraxis realisieren kann. Während das logische Primat subjektiver Freiheit als negativistischer Ursprung am Grund bzw. Abgrund jeder Ordnung eine abstrakte, epistemisch nicht einholbare Voraussetzung bleibt, welche strukturhomolog auch die postfundamentalistische Einsicht in die politische Differenz begründet, lassen sich daraus hervortretende Befreiungspraktiken nur angemessen verstehen, wo sie vor dem Hintergrund der Ordnung analysiert werden, in und gegenüber der sie sich verwirklichen.

Es spiegelt sich darin die Verwirklichung politischer Differenz: Die praktische Wirksamkeit von Unterbrechungen durch das Politische unterliegt ihrer regulativen Konfiguration durch Politiken der herrschenden geistigen Ordnung. In diesem Sinne lässt sich der absolute Geist als Begründung eines postfundamentalistischen Begriffs demokratischer Ordnungsbildung ausdeuten: Für Hegel ist Freiheit das Bei-sich-sein-im-Anderen als unendlicher Prozess immer neuer Befreiungen. Die praktische Freiheit gelingender geistiger Ordnungsbildung verwirklicht sich darin, dass sie die negativistischen Effekte subjektiver Empfindungen und daraus erwachsender Widerstand als Teil ihrer Selbst im Stande ihres Außersichseins erkennen und berechtigen kann. Darin erweist sich die Bestimmung der Setzung der Voraussetzung von Geist und Natur als instruktiv für das Verhältnis von Politik und Politischem: Während das Politische der formlosen Voraussetzung subjektiver Freiheit entspricht, die als Effekt erster Natur in der geistigen Ordnung auftritt, manifestieren sich auf Seite der Politik die objektiv geltenden Normen,

Regeln und Gesetzte derselben. Statt die Unüberwindbarkeit widerständiger Freiheitseffekte des Politischen in der Politik nur zu bezeugen, geht Hegel einen Schritt über die Attestation ihrer irreduziblen Differenz hinaus und erläutert im absoluten Geist einen, der geistigen Ordnung selbst inhärenten normativen Maßstab, der es erlaubt, historisch unterschiedliche Vermittlungen politischer Differenz zu beurteilen.

Dass Subjekte selbstbestimmt handeln und die objektiv verwirklichten Ordnungsverhältnisse, in denen sie leben, im Sinne ihrer unendlichen Verendlichung mitgestalten können, erfordert stabile Institutionen, die es den Einzelnen erlauben, die ihnen vorgegebene Wirklichkeit als grundsätzlich vernünftig zu begreifen und sich soweit mit ihr zu identifizieren, dass ihr Handeln sich nicht auf die kollektive Ab- und Ersetzung der herrschenden Ordnung, sondern auf eine immanente Veränderung der darin geltenden Regeln, Normen und Gesetze richten kann. Die damit verbundene Aufgabe besteht darin, eine geistige Ordnung

> der richtigen Art hervorzubringen: eine zweite Natur, die unsere lebendige Selbstorganisation aufnimmt und nicht einfach unterdrückt, verleugnet oder verklärt; die uns nicht bloß äußerlich gegeben und bloß von anderen vorgegebenen Formen unterwirft, sondern in solche sozialen Formen initiiert, durch die wir unser Leben als Freie, Gleiche und in unserer Einzelheit Allgemeine selbst bestimmen können; und die uns eine Freiheit selbst gegenüber den verwirklichten Gestalten unserer Freiheit, Gleichheit und Individualität eröffnet. (Khurana 2017: 527 f.)

Hegel selbst hat nicht überzeugend ausgeführt, wie eine geistige Ordnung solcher Art verfasst sein müsste. Zwar beschreibt er den absoluten Geist als welthistorisches Subjekt, das die Wirklichkeit als Objektivierung seiner selbst konstituiert. In seiner geschichtlichen Ausdeutung lässt er das Gelingen einer solchen Objektivierung jedoch mit der protestantischen Sittlichkeit des preußischen Staates in eins fallen. Infolgedessen zeichnet sich die Hegelsche Philosophie durch eine unaufgelöste Spannung zwischen den begrifflichen Bestimmungen geistigen Gelingens und ihrer historischen Ausdeutung aus. Während der geistphilosophische Hegel aufzeigt, dass Ordnungen ihre unverfügbare Voraussetzung subjektiver Freiheit aufgreifen und einer kollektiv selbstbestimmten Praxis zugänglich machen müssen, gibt der Hegel der *Grundlinien* »dem Monismus des Ganzen eindeutig den Primat […], wie die Vernachlässigung abwehrender Grundrechte, die Kritik der Gewaltenteilung und der Opposition der Ständevertretung gegen die Regierung usw. deutlich zeigt« (Siep 1981: 530). Dies ist auch darauf zurückzuführen, dass Hegel sich

einem Reinheitsgebot verschreibt und die Aufgabe der Philosophie darauf begrenzt, »die Vernünftigkeit dessen, was der Fall ist, zu begreifen und auszuweisen«. Präskriptive Prognosen lehnt er ab, wodurch er es »unserer Praxis überlassen hat, wie ein Konflikt zwischen dem Recht der Subjektivität und dem Recht der Objektivität in [...] angemessener Weise gelöst werden kann« (Quante 2011: 226 f.). Blickt man auf seine Philosophie des absoluten Geistes, zeigt sich jedoch, dass das darin entwickelte Verständnis geistigen Gelingens durchaus einer kritischen Unterscheidung verschiedener politischer Ordnungen fähig ist. Wie Siep auf der Grundlage der Staatsphilosophie Hegels offenlegt, hätten »die begrifflichen Unterschiede zwischen Idee, Existenz und Wirklichkeit, Individualität und Besonderheit des Staates solche Grenzziehungen [...] möglich gemacht« (1981: 529). Wo man Hegels Diktum, dass die Wirklichkeit nicht das Andere der Vernunft sein kann, nicht als empiristischen Kurzschluss von Wirklichkeit und Wahrheit deutet, sondern daraus ableitet, dass eine geistige Vernunft dem subjektiven Bewusstsein ebenso wie der objektiven Ordnung durch »Anstrengung erst zur Wahrheit werden muss« (Khurana 2017: 293), zeigt sich, dass die Geschichte des absoluten Geistes im christlichen Preußen unmöglich das Ende ihrer Unendlichkeit erreicht haben kann. Die Frage, wie eine Ordnung, die die Negativität subjektiver Freiheit als Movens einer selbstbestimmten Veränderung und Gestaltung ihrer Normen, Regeln und Gesetze aufgreift, politisch verfasst müsste, bleibt offen (vgl. Theunissen 1970: 441–447).

Daran anschließend gilt es ein zukunftsoffenes Verständnis der Bewegungsgesetze des Geistes zu entwerfen, das im Kontrast zu den *Grundlinien* steht:

> [D]as höchste Gebot, das Wesen des Geistes ist es, sich selbst zu erkennen, sich als das, was er ist, zu wissen und hervorzubringen. Das vollbringt er in der Weltgeschichte; er bringt sich als bestimmte Gestalten hervor, und diese Gestalten sind die weltgeschichtlichen Völker. Es sind Gebilde, deren jedes eine besondere Stufe ausdrückt und die so Epochen in der Weltgeschichte bezeichnen. Tiefer begriffen: es sind die Prinzipien, die der Geist von sich gefunden hat, und die er gedrungen ist zu realisieren. Es ist also darin ein wesentlicher Zusammenhang, der nichts ausdrückt als die Natur des Geistes. (WG 75)

Dass »Weltgeschichte« mit Hegel als Folge verschiedener Gestalten geistiger Ordnungen und ihrer unterschiedlich konfigurierten Versuche verstanden werden kann, sich gemäß ihrem infiniten Zweck der Freiheit zu realisieren, bedeutet, dass diese Selbstrealisierungen zu unterschiedlichen Zeiten

unterschiedlich gut gelingen. Geist ist für Hegel insofern geschichtlich, als seine gelingende Hervorbringung nur als Genese soziohistorischer Errungenschaften begriffen werden kann. Wie Pippin ausführt, ist geistige Freiheit für Hegel »a collectively achieved relational state, ›being with self in an other‹« (2008: 34). Als geschichtlich errungener kann dieser »rational state« niemals endgültig gesichert sein. Er muss sich immer wieder neu hervorbringen, weil geistige Freiheit nur im absoluten Prozess der infiniten Befreiung von immer neuen Formen der Naturhaftigkeit errungen werden kann.

Auf ähnliche Weise kritisiert auch Žižek Hegel, indem er die geistphilosophische Struktur der Setzung der Voraussetzung gegen Hegels historische Ausdeutung in den *Grundlinien* mobilisiert. Statt die formlose Negativität der ersten Natur, die jeder positiven Formhaftigkeit vorausgeht, zur Essenz sämtlicher Ordnungsbildung zu verklären, begreift Žižek deren subjektive Freiheit als »rückwirkende[n] Effekt«, der sich in der »gewaltsame[n] Auslöschung der vorherigen Form« verwirklicht. Demnach zeugt die nur scheinbar paradoxe Figur des geistigen Setzens einer geistlosen Voraussetzung in der praktischen Nachträglichkeit selbstbestimmten Handelns gegenüber der geistigen Ordnung, gegen die es auftritt, von der Asymmetrie der Mächte. Um dem »ideologischen Universum der evolutionären Teleologie« zu entgehen und den Fehlschluss einer geschichtlichen Applikation geistphilosophischer Entwicklungsbegriffe zu vermeiden, in der »frühere Epochen als progressive Stufen oder Schritte auf dem Weg zur aktuellen ›zivilisierten‹ Epoche aufgefasst werden«, gilt es diese logische Nachträglichkeit subjektiver Freiheit gegenüber der objektiven Ordnung zu bekräftigen. Mit Žižek »ist das rückwirkende Setzen der Voraussetzungen«, das dem asymmetrischen Verhältnis des praktischen Primats der Ordnung gegenüber dem logischen Primat subjektiver Freiheit entspricht, als »materialistischer Ersatz für jene ›Teleologie‹« in Anschlag zu bringen, »der [Hegel] normalerweise bezichtigt wird« (2014: 376). Die aufeinander folgenden politischen Ordnungen, die Hegel in seiner Geschichtsphilosophie beschreibt sind demnach als »sukzessive Retotalisierungen« zu begreifen, »die sich jeweils ihre eigene Vergangenheit erschaffen (›setzen‹) (und auch ihre jeweils eigene Zukunft entwerfen)«. Obschon Hegel selbst keinen Begriff historischer Regression vorlegt, folgt daraus, dass ein solcher nicht im Widerspruch zu einer geschichtlichen Ausdeutung seiner geistphilosophischen Prämissen stünde.

Da sich die eurozentrische Fortschrittslogik, der Hegels geschichtsphilosophischen Anwendungsbeispiele in den *Grundlinien* folgen, über das infinit normative Ziel der Freiheit, das relativ zu seinem Gegenstand – der geistigen Ordnung in der Geschichte – bleibt, nicht begründen lässt, kann sie nur auf die »Sitte[n] und Gewohnheit[en]« (VG 308) seiner eigenen Zeit

zurückgeführt werden, die Hegel retrospektiv auf den Verlauf der Geschichte projiziert. Dementsprechend betont Wellmer (vgl. 1993: 28), dass kein überzeugender Grund vorliegt, weshalb Hegels Kurzschluss des absoluten Geistes mit dem preußischen Staat nicht durch eine Theorie demokratischer Sittlichkeit aktualisiert werden könnte. Auch Khurana hält fest, dass es sich bei der Entwicklung eines »angemessene[n] Verständnis[ses] der politischen Dimension und Form der Sittlichkeit« um ein »philosophisches Desiderat« (2017: 474) handelt.[25] Diesem Desiderat wird hier vor dem Hintergrund der etablierten Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung durch die Anwendung von Hegels normativer Argumentationsfigur des absoluten Geistes auf die Frage demokratischer Ordnungsbildung Folge geleistet.

Was sich vor dem Hintergrund der zweiten Rezeptionstradition der Hegelschen Geistphilosophie zeigen lässt, ist, dass der Maßstab des absoluten Geistes kein äußerlicher, transzendental an historische Ordnungen herangetragener, sondern der Maßstab ihrer Ordnungsbildung selbst ist. Die praktische Selbstreflexivität des absoluten Geistes ist keine regulative Idee, kein metaphysischer Idealismus, sondern Ausdruck der Angemessenheit einer geistigen Ordnung gegenüber sich selbst (vgl. Nuzzo 2007: 296). Die Beurteilung, inwiefern eine historisch spezifische Ordnung diesem Maßstab entspricht, oder ihn verfehlt, richtet sich nicht an einer gradlinigen Fortschrittsgeschichte aus, sondern an der politisch konstituierten Art und Weise, wie sich diese Ordnung selbst hervorbringt und versteht. Pinkard fasst diesen Zugang zu Hegels Philosophie des Geistes in der Geschichte folgendermaßen zusammen:

> Hegel's type of philosophical history is not an a priori theory about how those historical particulars were necessitated to line up with each other, nor is it some happy-talk Whig account of progress, nor is it a self-congratulatory tale of progressive enlightenment and error-correction, nor is it the explication of any laws of history or any claims about how various regimes inevitably converge at some final point or inevitably lead to a certain result. […] The necessity that is to be found in history as philo-

25 Im Unterschied zu Khurana (2017) und Wellmer (1993) versuche ich die Gleichheitspraxis, die Hegel als christliche konzipiert, nicht über den Begriff der Sittlichkeit zu aktualisieren. Weil der Begriff der Sittlichkeit in der Moderne für die Entzweiung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat steht, vermag er es nicht, deren politische Einheit zu begreifen. Demgegenüber erlaubt es der Begriff der Ordnung, Hegels historische Diagnose einer entzweiten Sittlichkeit als politische Ordnung begreifbar zu machen, die die beiden entzweiten Seiten nicht nur trennt, sondern auch auf spezifische Weise vermittelt. Siehe dazu das Kap. 8.2.

sophically comprehended is only that of the necessity of making sense of things and making sense of making sense and whatever necessity those two activities bring in their wake. (2017: 166 f.)

Der Versuch, politische Geschichte mit Hegels absoluter Geistphilosophie zu verstehen, bedeutet den Maßstab geistigen Gelingens als praktische Einsicht in die unendliche Endlichkeit geistiger Ordnungsbildung – »making sense of making sense« – auszuweisen: Die einzige Notwendigkeit, die mit Hegel nachgewiesen werden kann, besteht darin, dass geistige Ordnungen den subjektiven Freiheitseffekten ihrer Ordnungsbildung einen Sinn geben müssen. Die Angemessenheit dieser Sinngebung, handelt es sich um eine Berechtigung oder Unterdrückung, ist die einzige Grundlage der geistphilosophischen Beurteilung politischer Ordnungsgeschichte.

Dass Hegel den Prozess geistiger Tätigkeit als historische Folge »wesentlich[er] Stufen« versteht und »die Weltgeschichte [als] Darstellung [dieses] Stufenganges, in dem der Geist sich selbst, seine Wahrheit weiß und verwirklicht«, mach deutlich, dass das Gelingen geistiger Ordnungen zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich beurteilt werden muss. Was allgemeine historische Anwendung finden kann, ist einzig der selbstreflexive Maßstab geistigen Gelingens, anhand dessen die Art und Weise beurteilt werden kann, wie sich eine geistige Ordnung auf ihren eigenen Werdensprozess bezieht. Ob sich tatsächlich jemals vernünftige Institutionen herausbilden werden, vermag die »die Geschichte erst im nachhinein begreifende« Philosoph:in nicht vorherzusagen – »nur das Prinzip, dass solchen Institutionen zugrunde liegen muss, vermag« (Siep 1981: 527) sie anzugeben. So verstanden erweist sich die spekulative Geistphilosophie Hegels, die in der poetischen Reflexivität der Gattungslehre eine anspruchsvolle ordnungstheoretische Ausführung findet, als normative Grundlage für eine philosophische »Antizipation der Zukunft im Gedanken« (Theunissen 1970: 415), der Hegel selbst sich verweigert hat. Wo sein geistphilosophisches Entwicklungsmodell vom metaphysischen Ballast seiner historischen Auslegung in den *Grundlinien* entledigt wird, lässt es sich als offene politische Heuristik entfalten, die es nicht nur erlaubt, das Gelingen gegenwärtiger politischer Ordnungen zu beurteilen, sondern auch reflexive Kriterien für die Etablierung einer besseren, historisch noch ausstehenden Ordnung anzuzeigen.

8 Selbstreflexivität, Ordnung und Entwicklung

Die geschichts- und geistphilosophische Kontextualisierung des Dramas in Hegels Philosophie hat die behauptete Anschlussfähigkeit der Poetik für eine demokratietheoretische Untersuchung unterschiedlicher Modelle politischer Ordnungsbildung begründet. Anhand drei darin operativer Begriffe – Selbstreflexivität, Ordnung und Entwicklung – gilt es zu zeigen, inwiefern Hegels Reflexion gattungsspezifischer Differenzvollzüge nicht nur die Prämissen postfundamentalistischer Demokratietheorien *avant la lettre* entfaltet, sondern auch zur Weiterentwicklung eines darauf aufbauenden Verständnisses demokratischer Ordnungsbildung beitragen kann.

Die drei anfänglich diagnostizierten Problemfelder postfundamentalistischer Theoriebildung lassen sich durch das von Hegel etablierte Verhältnis dieser drei Begriffe adressieren: (i) Der Mangel an normativen Kriterien zur Beurteilung unterschiedlicher politischer Ordnungen jenseits ihrer Letztbegründung lässt sich durch den Maßstab geistiger Selbstreflexivität beheben. (ii) Ein an Hegel ausgerichtetes Verständnis politischer Ordnung als objektiver Geist trägt dem praktischen Primat dieser Ordnung gegenüber der subjektiven Freiheit, die sie ordnet, Rechnung, wodurch Verkürzungen politischer Ethiken adressiert werden können. (iii) Die zukunftsoffene Geschichtlichkeit politischer Ordnungen lässt sich vor dem Hintergrund einer an Hegels poetischer Stufenfolge orientierten Unterscheidung in einen ordnungsimmanenten und einen revolutionären Entwicklungsbegriff neu erschließen, wodurch einer defätistischen Verengung des Demokratieverständnisses auf den Status Quo liberaler Ordnungsbildung entgegengewirkt wird. In diesem Sinne gilt es, die begriffliche Trias von Selbstreflexivität, Ordnung und Entwicklung, die den Aufbau der Hegelschen Poetik strukturiert, als heuristisches Instrumentarium auszuführen, das eine strukturhomologe Beurteilung unterschiedlicher politischer Ordnungen ermöglicht. Diese bildet die Grundlage für den Begriff dramatisch-demokratischer Ordnungsbildung, der in Teil IV auf Grundlage der Hegelschen Unterscheidung in Tragödie und Komödie demokratietheoretisch ausdifferenziert wird.

8.1 *Der normative Maßstab geistiger Selbstreflexivität*

(i) Eine der zentralen Herausforderungen postfundamentalistischer Theoriebildung besteht darin, über die ontologische Konstatierung einer irreduziblen Differenz zwischen der subjektiven Freiheit des Politischen und der objektiven Ordnung der Politik hinaus Aussagen darüber treffen zu können, ob und inwiefern der Vollzug dieser Differenz in unterschiedlichen politischen Ordnungen gelingt (vgl. Kap. 2.5.1). Das von Marchart (2010: 247–249) ausgewiesene Problem des *Non Sequitur* der Unüberwindbarkeit politischer Differenz besteht im Mangel eines normativen Maßstabs, der die Unterscheidung zwischen totalitären Unterdrückungsordnungen und einer demokratischen Berechtigung selbstbestimmten Handelns begründen könnte. Die Schwierigkeit der Etablierung eines solchen Maßstabs gründet im asymmetrischen Verhältnis des logischen Primats der subjektiven Freiheit des Politischen gegenüber dem praktischen Primat der objektiven Ordnung, das im Kontext der Hegelschen Geistphilosophie nachvollzogen wurde: Weil das Politische nie in Reinform auftreten kann, sondern nur in der Form widerständiger Effekte, die immer schon durch eine historisch konkrete, politische Ordnung formiert worden sind, kann sich eine gelingende Berechtigung seines Prinzips subjektiver Freiheit nicht in einem für alle geschichtlichen Ordnungen gleichermaßen anwendbaren Appell an ethische Subjekte erschöpfen. Um in den Blick zu nehmen, wie unterschiedlich selbstbestimmtes Handeln durch verschiedene politische Ordnungen hervorgebracht, reguliert und prozessiert werden kann, bedarf es eines normativen Maßstabs, der es vermag, der Spezifizität historisch konkreter Ordnungen Rechnung zu tragen.

Diese demokratietheoretische Herausforderung lässt sich im Rückgriff auf Hegels Begriff des absoluten Geistes und seine darauf aufbauende Beurteilung des Gelingens der poetischen Gattungen folgendermaßen adressieren: Hegel begreift den Differenzvollzug einer Gattungsordnung dort als gelingend, wo sie sich insofern als selbstreflexiv erweist, als sie affirmiert, dass sie die Differenz zwischen ihrer objektiven Ordnungsbildung und den darin auftretenden Effekten subjektiver Freiheit niemals als solche überwinden können wird und erwachsende Transformationsbestreben in der Konsequenz als Movens ihrer eigenen geistigen Entwicklung berechtigt. Diese dem absoluten Geist entsprechende Berechtigung, die Hegel den dramatischen Gattungen zuschreibt, gelingt, wo diese die paradoxe Struktur ihrer eigenen geistigen Konstitution reflektieren und begreifen, dass sie sich nur als Handlungsordnung hervorbringen und als solche bestehen können, wo sie ihren objektiven Ordnungsanspruch durch die Berechtigung der Effekte subjektiver Freiheit

willentlich gefährden. Der Lauf der Hegelschen Poetik ist dementsprechend durch einen von Stufe zu Stufe erfolgenden Zuwachs an geistiger Selbstreflexivität bestimmt, der sich mit Honneth als »Abfolge von Handlungsmodellen« verstehen lässt, »die jeweils durch eine Steigerung an theoretischer Komplexität und sozialer Angemessenheit gekennzeichnet sein sollen« (2001: 54). Zentral ist dabei der Einsatz des Dramas gegenüber Epos und Lyrik.

Das geistige Gelingen dramatischer Handlungsordnungen ist durch ihre Selbstreflexivität gekennzeichnet; dadurch, dass sie auftretende Momente subjektiver Freiheit und daraus erwachsendes Handeln im Unterschied zu vordramatischen Ordnungen nicht länger als ihnen äußerliche Phänomene begreifen, sondern als irreduziblen Bestandteil ihrer eigenen geistigen Hervorbringung. Dem Gelingensmodell des absoluten Geistes folgend, berechtigen sie die subjektiv freien Momente ihrer Unterbrechung als eigene, im Stande ihres Außersichseins hervorgebrachte Effekte und affirmieren sie dadurch als inneren Bewegungsmotor ihrer fortlaufenden Entwicklung. »Höher«, wie Hegel sagt, als Epos und Lyrik sind die dramatischen Gattungen nicht, weil sie sich durch eine Zunahme an inhaltlichem Reichtum oder eine höhere moralische Integrität auszeichnen würden. Nicht in Hinsichten auf Geschmack, Tonfall oder Gefälligkeit, sondern einzig in der fortschreitenden Entwicklung der Selbstreflexivität ihres Umgangs mit den unüberwindbaren Freiheitseffekten ihrer Ordnungsbildung liegt der Vorrang der dramatischen Gattungen gegenüber ihren vordramatischen Vorgängerinnen begründet. Um ein solches Verständnis geistigen Gelingens als Antwort auf die diagnostizierte Problematik des *Non Sequitur* politischer Differenz auszuführen, wird der Gang der Poetik, Honneths Intention folgend, als Modell einer zunehmend selbstreflexiven Stufenfolge rekonstruiert, die es vermag, sich einem normativen Relativismus gegenüber unterschiedlichen Ordnungsmodellen ebenso entgegenzustellen wie der Gefahr einer Postulierung neuer politischer Letztbegründungen.

8.1.1 Poetische Normativität: Die Selbstreflexivität des Dramas

Hegels geistphilosophische Argumentation in der Poetik lässt sich folgendermaßen rekapitulieren: Die noch unbestimmte Natur des Kultus wird durch das Epos geordnet und realisiert sich fortan als dessen uneingestandene Gegenseite: Lyrik. Entgegen dem jeweiligen Selbstverständnis von Epos (als vollkommen objektive Ordnung) und Lyrik (als totale subjektive Freiheit), erweist sich das subjektive Freiheitsprinzip der Lyrik aus der Retrospektive des Dramas gleichermaßen als Voraussetzung und als Effekt der geistigen Spaltung des Epos von der ersten Natur des Kultus. Als negativer Effekt des Epos zeigt die Lyrik an, dass es eine Leerstelle in der ersten, für sich unbe-

stimmbaren Natur des Kultus gibt, welche Voraussetzung dafür ist, dass sich das Epos als geistige Ordnung herausbilden konnte. In der Herausbildung geistiger Ordnung wird diese Potentialität durch eine – im epischen Fall göttlich legitimierte – zweite Natur überlagert, weshalb sie sich fortan im entgegengesetzten und unterdrückten Prinzip lyrischer Subjektivität verwirklicht. Die Lyrik ist daher nicht, wie sie selbst meint, bloßes Gegenteil des Epos, sondern inhärent mit dessen geistiger Ordnungsbildung verbunden – sie ist negativistischer Effekt derselben. Anders formuliert: Was das Epos als geistige Ordnung an der unendlichen Potentialität erster Natur unterdrückt, kehrt als lyrischer Effekt subjektiver Freiheit zurück.

Im Drama wird das Scheitern von Epos und Lyrik dadurch erfahrbar, dass ihr bis dahin verleugnetes Entsprechungsverhältnis zur Darstellung kommt. Es zeigt sich, dass der epische Versuch, die Verselbständigung seiner Ordnung zu unterdrücken, unmöglich abschließend gelingen kann, weil geistige Setzungen qua ihrer Hervorbringung aus der ersten Natur in subjektiv freien Verselbstständigungen resultieren müssen. Das Drama erweist sich dahingehend als selbstreflexiv, als es das scheiternde Verhalten des Epos gegenüber den widerständigen Effekten seiner eigenen Ordnungsbildung ergeben, offenlegt und sich davon absetzt. Damit verbunden ist ein anderer Begriff des Gelingens geistiger Ordnung: Statt die Homogenität der Ordnung bewahren und schützen zu wollen, affirmiert der absolute Geist im Drama die von ihm selbst hervorgebrachte Negativität subjektiver Freiheit und begreift den daraus erwachsenden Widerstand als notwendige Möglichkeitsbedingung seiner Ordnungsbildung. Aus der Retrospektive des Dramas erweist sich die Vergangenheit epischer Ordnungsbildung als pathologisch. So zeichnet sich die ›höhere‹ Selbstreflexivität des Dramas dadurch aus, dass explizit wird, was den vordramatischen Ordnungen ebenfalls zugrunde liegt, ihrem Selbstverständnis aber verstellt bleibt: Die Praxis des objektiven Ordnens, die vom Epos vorausgesetzt, aber noch nicht in ihrem Setzungscharakter und ihrer historischen Veränderbarkeit reflektiert wird, wird im Drama als unendlicher Prozess der Selbstkonstituierung der Ordnung in der Ordnung selbst erfahrbar.

In der dramatischen Darstellung selbstbestimmter Handlung als Prozess ihrer subjektiven Hervorbringung von der Empfindung über die Zwecksetzung, spiegelt sich diese geistphilosophische Genealogie dramatischer Selbstreflexivität: Indem der Prozess der dramatischen Ordnungsbildung in jedem tragischen oder komischen Werk aufs Neue durchgespielt wird, kommt die selbstreflexive Hervorbringung der dramatischen Handlungsordnung aus dem Scheitern der epischen Ordnung (und gegebenenfalls der lyrischen Unordnung) im selbstbestimmten Handeln der Subjekte zur Darstellung. Die

Neusetzung von Normen, Regeln und Gesetzen wird als stetige Wiederholung der Hervorbringung von immer neuen Ordnungsverhältnissen erkennbar, deren unendliche Weiterentwicklung durch die Gattung des Dramas als prozessuale Geschichte objektiver Ordnungsbildung begreifbar wird. In der Vergangenheit vollzogene Ordnungsbildungsprozesse, deren Resultate als positive Wirklichkeit vorgefunden werden, können in ihrer Geschichtlichkeit erfahren werden, weil sie als jene Resultate der Befreiung von vorvergangenen Ordnungsverhältnissen zur Darstellung kommen, die sie sind. Was die gelingende Selbstreflexivität des absoluten Geistes im Drama vom nur endlichen Geist (in seiner einseitig subjektivistischen Ausprägung der Lyrik und seiner gleichermaßen einseitigen Objektivierung im Epos) unterscheidet, ist die Nachträglichkeit der Wiederholung geistiger Hervorbringung, durch die ihre geschichtliche Genealogie erfahrbar wird. Diese Struktur geistphilosophischen Gelingens ist insofern instruktiv, als sie anzeigt, inwiefern die Bezüge verschiedener politischer Ordnungen zu ihrer Voraussetzung subjektiver Freiheit unterschieden und beurteilt werden können. Sie legt offen, dass die Unterdrückung subjektiver Freiheit keineswegs transhistorisches Schicksal politischer Ordnungsbildung sein muss und falsifiziert dadurch die ostentative Ablehnung eines demokratischen Ordnungsbegriffs seitens einer radikaldemokratischen Theoriebildung.

8.1.2 Wissen und Handlung

Wie sich gezeigt hat, ist Geist für Hegel Wissen. Seinem Maßstab absoluten geistigen Gelingens entsprechend, der sich im subjektiven und im objektiven Geist gleichermaßen verwirklichen können muss, kann es sich bei einem solchen Wissen nicht um das einfache Wissen handelnder Subjekte handeln. Das wissende Gelingen selbstreflexiver Ordnungsbildungsprozesse muss über die bloß theoretische Einsicht in die Unvermeidbarkeit politischer Kollisionen hinausgehen, weil subjektive Freiheit als Effekt solcher Prozesse nur durch und in der Praxis eines selbstbestimmten Handelns hervorgebracht und erfahren werden kann. Das Erfordernis eines solchen, erfahrungsbasierten Handlungswissens zeugt vom prekären Verhältnis von Wissen und Handeln, das Hegels gesamte Geistphilosophie durchzieht. Im Kunstreligionskapitel schreibt er, dass der

> handelnde Geist als Bewußtsein dem Gegenstande gegenüber [tritt], auf den es tätig und der somit als das Negative des Wissenden bestimmt ist; der Handelnde befindet sich dadurch im Gegensatze des Wissens und Nichtwissens. (PhG 536)

Im Drama tritt die Negativität der Effekte subjektiver Freiheit als unverfügbarer Gegenstand des Wissens der Handelnden auf: Tätig werden sie gegenüber ihren inneren Empfindungen, die sie allerdings erst begreifen können, wo diese als formierte »Wesenheit« auftreten und erfahren werden können. Der Gegensatz zwischen dem Bewusstsein des eigenen Handelns und dessen unwissbarer Voraussetzung in der unendlichen Potentialität subjektiver Freiheit spaltet das Subjekt derart, dass es sich in seiner eigenen Handlung immer partiell verborgen bleiben muss (vgl. Hamacher 2000: 126). Daraus folgt, dass Hegels geistphilosophisch entwickeltes Gelingensmodell dramatischer Selbstreflexivität immer auch »unmittelbar das Nichtwissen [verwirklicht; *LH*], weil das Bewußtsein an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist« (PhG 536). Dieses Nichtwissen, dass Bewusstsein im Verhältnis von Wissen und Nichtwissen hervorbringt, zeugt von dem Moment der Geistverlassenheit, das dem Gelingen des absoluten Geistes innewohnt.

In seiner Diskussion des Dramas spiegelt sich diese Einsicht darin, dass das »obere« Recht der gegebenen Ordnungsverhältnisse und das »unterirdische« Recht subjektiver Freiheit »in dieser Beziehung die Bedeutung der wissenden und dem Bewußtsein sich offenbarenden und der sich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht [erhalten]« (PhG 536). Für Hegel kann es Wissen nur auf der Grundlage eines konstitutiven Nichtwissens geben. Aufgabe der dramatischen Handlungsordnung ist es daher, eine stets prekär bleibende Einheit der Differenz vom positiven Wissen um die herrschenden Normen, Regeln und Gesetze und dem negativistischen Nichtwissen um die sie unterwandernde Kraft subjektiver Freiheit herzustellen, die nur in einer berechtigten Infragestellung dieser Normen, Regeln und Gesetze erfahren werden kann. Die Selbstreflexivität des Dramas ist eine praktische, die durch selbstbestimmte Handlungen hervorgebracht werden muss.[1] Sie bedarf einer Praxis, »die sich auf eine für dies Bewusstsein selbst undurchschaute, sein Wissen und also seine Handlungen negierende, aber in dieser Negation zugleich bestimmende Macht bezieh[t]« (Hamacher 2000: 126).

Durch diese Verhältnisbestimmung von (Nicht-)Wissen und Handlung belegt Hegel, dass scheitern muss, wer das Bewusstsein um die irreduzible Differenz von objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit bloß als wissende Haltung eines Ethos auf Seite des subjektiven Geistes wahren will. In der kryptischen Sprache der Kunstreligion warnt er: »Der, welcher die rätselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende werden darum […] ins Verderben geschickt« (PhG 536; vgl.

1 Für eine ausführliche Diskussion und Einordnung dieser poetologischen Figur des (Nicht-)Wissens in Hegels philosophisches System, vgl. Wesche 2011, insb. 304f.

dazu Trüstedt 2011: 20–22). Ins Verderben geschickt wird, wer glaubt, sich die unendliche Potentialität subjektiver Freiheit – die rätselhafte Sphinx, deren Gehalt formlos ist – aufschlüsseln und sich als Subjekt wissentlich aneignen zu können. Die geistige Selbstreflexivität des Dramas behauptet ihr Gelingen entsprechend nicht, indem sie meint, das Rätsel subjektiver Freiheit kognitiv lösen zu können, sondern indem sie ein selbstbestimmtes Handeln berechtigt, das alleine es vermag, sein Wortwirken stets aufs Neue zu bezeugen und der subjektiven Erfahrung zugänglich zu machen. Diese Figur poetischer Selbstreflexivität beschreibt Hegel in der *Phänomenologie* als Übergang vom episch unreflektierten Bewusstsein der schönen Götter zum dramatisch reflektierten Bewusstsein der Hexen. Die Ordnungsbildung wird nicht länger dem »oberen Recht« des schönen Gottes – Hegel nennt ihn Zeus – überantwortet, weil dessen Offenbarung der vermeintlich substantiellen Wahrheit herrschender Ordnungsverhältnisse, stets »auch der Teufel sein« (PhG 536 f.) könnte. Dieser Gefahr begegnend werden im Drama die Hexen, Priester:innen und Vögel als Vertreter:innen des unteren Rechts berechtigt, da ihr reflexiv gebrochenes, nicht-wissendes Bewusstsein sich gemäß Hegel als »besonnener und gründlicher« erweist als dasjenige Zeus'. Entscheidend ist, dass dies Bewusstsein der Hexen nicht deshalb »gründlicher« ist, weil sie mehr über die verborgenen Rätsel der Sphinx wüssten, sondern einzig, weil sie die kategorische Unmöglichkeit einer Auflösung ihrer Rätsel bezeugen:

> [D]ie unmenschliche Gestalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum usf. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbesonnenheit, der Einzelheit und Zufälligkeit des Wissens. (PhG 538)

Die Hexen, die Hegel für die Unwissbarkeit der negativistischen Formlosigkeit subjektiver Freiheit einstehen lässt, sind Zeus, dem offenbaren Gott der objektiven Ordnung, nicht als bessere Wahrheit vorzuziehen.[2] Ihr Bewusst-

2 So argumentiert beispielsweise Lacan, der in seiner Lektüre der *Antigone* das Wissen der Heldin des unteren Rechts als ›höhere‹ Wahrheit ausführt: Er verortet die »wahre Bedeutung der Tragödie« (1996: 298) in der widerständigen, subjektiv freien Figur Antigones, die er nicht als »Bild der Barmherzigkeit« (1996: 333) versteht, sondern als Erfüllung dessen begreift, »was man das reine Begehren nennen kann, bis an die Grenze, das reine und einfache Todesbegehren als solches« (1996: 339). Seine Beschreibung zeugt von einer Idealisierung der Negativität des unteren Rechts, die der aus der postfundamentalistischen Theoriebildung bekannten normativen Überformung des Politischen entspricht (vgl. Kap. 2.5.1). Bei Butler heißt es dazu: »Lacan's reading of Antigone […] suggests that there is a certain ideality to kinship and that Antigone offers us access to this symbolic position« (2000: 14, für eine überzeugende Kontextualisierung und Kritik von Lacans *Antigone*-Lektüre vgl. auch Stavrakakis

sein erweist sich nur darin als »besonnener«, als sie weder die Wirkmacht der Sphinx verleugnen noch behaupten, ihre Rätsel entschlüsseln zu können, sondern für die Berechtigung der Nichtwissbarkeit dieser Rätsel gegenüber sämtlichen Versuchen ihrer wissenden Entschlüsselung einstehen. Das selbstreflexive Bewusstsein des Dramas ist für Hegel »Bewußtsein aus der Erfahrung seines Verlustes« (Hamacher 2000: 131), weil die Einseitigkeit der epischen Gewissheit Zeus' zu Tage tritt und dadurch untragbar wird.

Hegel postuliert durch sein Verständnis des Dramas kein finales, besseres Bewusstsein, sondern eine praktische Selbstreflexivität, die sich ausschließlich in der Erfahrung selbstbestimmter Handlungen realisieren kann, wodurch es zu einem praktischen »Umschlagen des Rechts [...] des Wissens in das Recht des Entgegengesetzten« (PhG 537) kommt. Im objektiven Geist realisiert sich diese Selbstreflexivität der dramatischen Handlungsordnung, indem das untere Recht subjektiver Freiheit in der Form selbstbestimmter Handlungen als negative Kraft eines objektiv unüberwindbaren Nichtwissens berechtigt wird. Erst im Kontext einer solchen Berechtigung können Subjekte ein praktisches (Nicht-)Wissen gewinnen. Denn nur, wo sie dieses »von einem Allgemeinen als wahr anerkannt erfahren«, können sie sich vergewissern, dass ihre »Überzeugungen in die Gesamtheit von Überzeugungen integriert werden können« (Finkelde 2015: 200).

Anders formuliert lässt sich vom geistigen Gelingen dramatischer Selbstreflexivität erst sprechen, wo der Konflikt zwischen dem oberen Recht der objektiven und dem unteren Recht subjektiven Freiheit seitens der objektiven Ordnungsbildung auf eine Weise berechtigt wird, die ihn als unüberwindbaren Konflikt erfahrbar macht. So setzt das Drama »[d]ies untere Recht« der Hexen »mit Zeus auf de[n] Throne«, wo es fortan »mit dem offenbaren und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen« (PhG 537) genießt.

Anders als in der postfundamentalistischen Theoriebildung, in der die unendliche Potentialität des Politischen zwar seinsphilosophisch affirmiert, daraus erwachsende Handlungen aber nicht als unterschiedlich konfigurierte Effekte der politischen Ordnungsbildung, sondern als ontologisches Fatum begriffen werden, liegt der Fokus geistiger Selbstreflexivität nicht auf der Erschließung gelingenden Handelns als singuläre Ereignisse, sondern auf der Analyse der politischen Ordnungen, gegen die sich dieses Handeln richtet. Was in der postfundamentalistischen Theoriebildung als Kontingenzbewusstsein verhandelt wird, tritt in Hegels Poetik als praktische Selbstreflexivität

2003: 120–122). Ähnlich wie Lacan argumentiert auch Nussbaum, wenn sie Antigones Position Kreon gegenüber als moralisch überlegen beschreibt, indem sie die familiäre Verpflichtung Antigones als »supreme passion« (1986: 64) begreift.

auf, die nicht kognitiv hergestellt und abgesichert werden kann, sondern in risikobehafteten Handlungen stets aufs Neue hervorgebracht und erfahren werden muss. Hegels Modell einer poetologischen Stufenfolge formuliert einen postfundamentalistisch anschlussfähigen, normativen Maßstab gelingender Ordnungsbildung, der auf das (i) diagnostizierte Problem des Non Sequitur politischer Differenz antworten kann, indem er Kriterien politischer Regression aus dem geistigen Scheitern vordramatischer Gattungen entwickelt.

8.2 *Ordnung vs. Sittlichkeit*

Die strukturhomologe Ausführung von Hegels Einsicht, dass geistiges Gelingen nur im »Kampf der Wirklichkeit und Gegenwart« (ÄIII 111), das heißt im subjektiven und im objektiven Geist verstanden werden kann, bestätigt, dass sich (ii) die Frage nach demokratischem Gelingen nicht in einer Theorie politischer Subjektivierung erschöpfen kann, sondern einer damit einhergehenden Erschließung unterschiedlicher, historisch konkreter politischer Ordnungen bedarf. Denn, wie es bei Szondi in Bezug auf Hegel heißt, kann das Subjekt

> [i]n unserem gegenwärtigen Weltzustande [zwar] nach dieser oder jener Seite hin [...] handeln, aber jeder Einzelne gehört doch, wie er sich wenden und drehen möge, einer bestehenden Ordnung der Gesellschaft an und erscheint nicht als die selbständige totale und zugleich individuell lebendige Gestalt dieser Gesellschaft selber, sondern nur als ein beschränktes Glied derselben. Er handelt deshalb auch nur als befangen in derselben, und das Interesse an solcher Gestalt wie der Gehalt ihrer Zwecke und Tätigkeit ist unendlich partikulär. (Szondi 1980: 414)

Der Anspruch, solche Ordnung theoretisch begreifbar zu machen und nach ihrer historischen Ausgestaltung unterscheiden zu können, stellt nicht nur für die postfundamentalistische Theoriebildung eine Herausforderung dar. Auch Hegel verfängt sich in seinem Versuch, die gesellschaftliche Ordnung über den Begriff der Sittlichkeit als gelingende Praxis des objektiven Geistes auszuführen, immer wieder in essentialistischen Kurzschlüssen und problematischen Substantialisierungen, durch die er hinter seinen geistphilosophisch formulierten Anspruch zurückfällt.

Dieses doppelte Scheitern am Anspruch eines demokratischen Gelingens des objektiven Geistes – in Hegels *Grundlinien* und in der postfundamen-

talistischen Theoriebildung – lässt sich durch eine Ausführung von Hegels Anspruch an eine objektive Theorie geistigen Gelingens vor dem Hintergrund der begrifflichen Breite von Rancières Ordnungsverständnis adressieren. Indem Hegels objektivitätstheoretischer Anspruch von seinem substantialistischen Sittlichkeitsverständnis gelöst und an Rancières Ordnungsbegriff herangetragen wird, der die Verteilung von Rollen und Plätzen in sämtlichen sozialen Systemen, von der Ökonomie, dem Recht bis zum Staat in sich fasst, kann dessen pejorative Verkürzung in aktuellen Demokratietheorien überwunden werden. Umgekehrt erlaubt es Rancières Ordnungsverständnis, auf politische Verengungen der Hegelschen Sittlichkeitstheorie zu antworten.

Bisher wurde der ordnungstheoretische Zugriff auf die Poetik dadurch begründet, dass Hegel an einer Stelle festhält, dass »die widersprechende Substantialität der einzelnen Momente« der geistigen Einheit der jeweiligen Gattung »unterworfen ist, worin die Inkonsequenz und Zufälligkeit ihres Tuns sich *ordnet* [Herv. LH]« (PhG 533). Um über die dadurch plausibilisierte Ausführung der Gattungen als Gattungs*ordnungen* hinaus herauszuarbeiten, in welcher Weise ein selbstreflexiver Ordnungsbegriff – mit dem Hegel selbst an keiner Stelle operiert – systematisch in seine poetologische Argumentation eingetragen werden kann, wird im Folgenden zunächst seine eigene Verortung der Sittlichkeit in der Poetik nachvollzogen, um diese in einem zweiten Schritt durch ein Verständnis von politischer Ordnung als Ordnung der Differenz zwischen objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit zu ersetzen.

Dass Hegel die poetische Gattungslehre seiner allgemeinen, geistphilosophischen Argumentation folgend im Kontext des praktischen Primats des objektiven Geistes begreift, zeigt sich bereits in den ersten Sätzen des Kapitels zur Kunstreligion in der *Phänomenologie*. Hegel schreibt hier: »Fragen wir danach, welches der wirkliche Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewußtsein seines absoluten Wesens hat, so ergibt sich, dass es der sittliche [...] Geist ist«. Gemeint ist damit, dass der Geist, der sich in der Poetik gelingend verwirklicht, dies in Form der Sittlichkeit tut. Er erschöpft sich nicht im subjektiven Geist einzelner, sondern muss sich objektiv in Staat und Gesellschaft verwirklichen, als Praxis eines »freie[n] Volk[es], worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Dasein alle und jeder Einzelne als seinen Willen und Tat weiß« (PhG 512 f.).[3] Die unterschiedlichen

3 Für Hegels Sittlichkeitsverständnis ist die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft wegweisend. In der Moderne, so die Kurzzusammenfassung seiner These, kommt es zu einer Entzweiung: Auf der einen Seite herrscht die bürgerliche Gesellschaft, die vom liberalen Staat, der auf der anderen Seite herrscht, politisch freigesetzt wird. Um dem drohenden Auseinanderbrechen dieser beiden Seiten Einhalt zu gebieten, appelliert Hegel an die Substanz christlicher Gleichheit, deren Sicherung er durch die Etablierung einer protestantischen

Konfigurationen, in denen sich solche Sittlichkeit realisieren kann, definiert Hegel in den darauffolgenden Passagen als Volksgeister (vgl. dazu Kap. 6.1).

> Die reine Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den anderen, mit denen er durch die Natur eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet und für dieses Werk ein Gesamtvolk […] bildet. (PhG 529)

Indem Hegel den Volksgeist dadurch bestimmt, dass sich »Willen und Tat« der Einzelnen in die gemeinschaftliche Unternehmung einer kollektiven Selbstregierung – deren explizit politische Dimension er auf die staatliche Sphäre der Nation beschränkt – einfügen, weist er ihn als objektiven Geist aus. Die Einzelnen finden diese Sittlichkeit immer schon als gegebene vor, weil sie gemäß Hegel nur Subjekte werden können, wo sie bereits Teil eines Volksgeistes gewesen sein werden. Daraus folgt, dass die Subjekte stets nur in negativem Bezug auf ein bereits konstituiertes Konglomerat an geltenden Ordnungsverhältnissen, an historisch gebildeten Normen, Regeln und Gesetzen, handeln können (vgl. dazu Khurana 2017: 489). Wenn Hegel also schreibt, dass im Volksgeist alle und jede Einzelne die Sitte als ihren Willen und ihre Tat weiß, heißt dies nichts anderes, als dass die herrschenden Verhältnisse, ihre Normen, Gesetze und Regeln »bereits zu einer intersubjektiv geteilten, handlungswirksamen Perspektive der sozialen Akteure selbst geworden« (Honneth 2001: 73) sind.

Das Problem dieses Sittlichkeitsverständnisses besteht nicht darin, dass es seinen Ausgang in der Gegebenheit objektiver Verhältnisse nimmt, sondern in seiner Koppelung mit dem, was Hegel als sittliche Substanz begreift. Hegels sieht es als Aufgabe der Sittlichkeit an, Defizite einer politischen Vermittlung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung zu kompensieren. Er glaubt, dass nur die Substanz christlicher Sittlichkeit – das Axiom der Gleichheit – garantieren könne, dass das Gemeinwesen nicht an der geistigen Aufgabe einer gelingenden Vermittlung der sich widerstreitenden, entzweiten Mächte scheitert: Statt das Auftreten von Konflikten durch ihren politisch geordneten Vollzug zu gewährleisten, begreift Hegel ihre Bewältigung als sittliche Aufgabe, die sich auf substantielle Werte beruft, denen die Einzelnen Folge leisten sollen. Aufgabe der Sittlichkeit ist es demnach, die Politik vom

Sittlichkeit gewährleistet sieht. Dieses konstitutive Auseinanderbrechen ebenso wie die damit einhergehende Aufgabe der Kohäsion wird hier unter dem Begriff der selbstreflexiven Ordnung subsumiert.

Vollzug auftretender Konflikte zu entlasten, indem der Widerstreit zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung auf die innere Szene der Subjekte rückprojiziert wird, die dazu aufgerufen sind, ihren »Willen und Tat« an vorgegebenen Substanzbestimmungen auszurichten. So dient Hegels Begriff der Sittlichkeit einer Harmonisierung jener Konflikte, zu deren Berechtigung er selbst aufgerufen hatte.

Die Kritik seines Sittlichkeitsverständnisses bezieht sich weniger auf den Inhalt des vorausgesetzten christlichen Gleichheitsversprechens, als auf die Verschiebung der »Substanz« desselben auf die innere Szene des Subjekts und der implizit damit einhergehenden Entpolitisierung. So wie Hegel Sittlichkeit denkt, kann es keine politische Aufgabe sein, Gleichheit herzustellen. Gleichheit wird stattdessen als Pflicht der Einzelnen ausbuchstabiert, die ihr Handeln im Vornherein auf dessen Kompatibilität mit der vorgegebenen sittlichen Substanz prüfen sollen. Es kommt zu einer Entpolitisierung, weil die Verantwortung zur Wahrung der Kohäsion des Gemeinwesens an ihr Sittlichkeitsgebot übertragen wird. Im Zuge dieser Verinnerlichung auftretender Konflikte auf die innere Szene sittlicher Subjekte gibt Hegel seinen eigenen geistphilosophischen Anspruch einer objektiven Berechtigung der Mächte subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung auf.

Demgegenüber vermag es der Begriff der Ordnung, die Aufgabe und Herausforderung der Etablierung und des Erhalts sozialer Kohäsion angesichts politischer Differenz als politische Aufgabe auszuweisen. Statt eine Unterscheidung zwischen der Gesellschaft als Ort einer moralischen Praxis mit sittlichem Substanzbezug und dem Staat als alleiniger politischer Entität einzuführen, die darin resultiert, dass politische Gestaltungsprozesse theoretisch nur als staatliche fassbar werden, schließt die Terminologie der politischen Ordnung Rancière folgend nicht nur staatliche Prozesse legislativer Gesetzgebung ein. Sie begreift auch die Neusetzung von Normen und Formen im Sozialen, in der Gesellschaft, der Gemeinschaft und der Familie als politische Transformationsprozesse. Strukturhomolog an Hegels Poetik herangetragen kann der Begriff der politischen Ordnung die Art und Weise reflektieren, wie die Gesamtheit politischer Konfliktvollzüge in einer konkreten politischen Ordnung konfiguriert ist, ohne dabei inhaltliche Vorentscheidungen über die Richtigkeit auftretender Transformationsansprüche fällen zu müssen. So vermag er es, die Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung als eine politisch geordnete Einheit ihrer Entzweiung zu begreifen. Das von Rancière selbst nur pejorativ verwendete Verständnis politischer Ordnung – er nennt sie Polizei (vgl. Kap. 2.1) – fasst den gesamten Prozess der Reproduktion, Veränderung und Gestaltung tradierter Normen, Formen, Regeln und Gesetze als Zusammenspiel politischer Transformati-

onsprozesse auf sämtlichen Ebenen des objektiven Geistes. Dadurch lässt er sich gegen die Verinnerlichung subjektiv auftretender Konflikte und die damit einhergehende Entpolitisierung herrschender Verhältnisse in Stellung bringen, die in Hegels Verständnis sittlicher Substanz angelegt sind. Dies ist der Grund, warum im Unterschied zu Khurana (2017) und Wellmer (1993) nicht der Begriff der Sittlichkeit zur demokratischen Aktualisierung der Gleichheitspraxis verwendet wird, die Hegel als christliche konzipiert. Weil er in der Moderne für eine substantiell begründete Harmonisierung der Entzweiung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat steht, vermag er es nicht, deren politische Einheit als politisch *geordnete* Einheit zu begreifen. Demgegenüber erlaubt es der Begriff der Ordnung, Hegels historische Diagnose einer entzweiten Sittlichkeit als ein historisch konkretes Verhältnis begreifbar zu machen, das die beiden entzweiten Seiten nicht nur trennt, sondern auch auf spezifische Weise miteinander vermittelt.

Umgekehrt bezeugt Hegels Verständnis des absoluten Geistes als gelingender objektiver Geist die Notwendigkeit einer positiven Wendung des Begriffs politischer Ordnung. Dieser ist nicht als das Andere der Demokratie, sondern als Grundlage eines sich objektiv verwirklichenden, demokratischen Gelingens zu verstehen. Im Gegensatz zu Rancières Selbstverständnis, in dem das relative Gelingen einer politischen Ordnung einzig durch die Häufigkeit ihrer Unterbrechung durch widerständige Momente subjektiver Freiheit bestimmt wird (vgl. 2014: 42), zeichnet sich das Gelingen politischer Ordnung vor dem Hintergrund der geistphilosophischen Argumentation Hegels durch den geordneten Vollzug ihrer Unterbrechung seitens dieser Ordnung selbst aus. Das Gelingen der politischen Ordnungsmacht Zeus' misst sich nicht daran, wie oft er durch einen anderen Ordnungsgott ersetzt wird, sondern inwiefern er die Voraussetzungen der Eroberung dieses Thrones selbst reflektieren und seine verhexte Infragestellung berechtigen kann.

8.3 *Zweierlei Entwicklung: Ordnungsimmanent und Revolutionär*

Die beschriebene Zunahme an geistiger Selbstreflexivität, die den ordnungstheoretischen Stufengang der Hegelschen Poetik bestimmt, erfordert nicht nur eine strukturhomologe Analyse der verschiedenen Weisen, wie die unterschiedlichen Ordnungen ihre Voraussetzung subjektiver Freiheit prozessieren, sondern auch eine Theorie der Ablösung einer Ordnung durch eine andere. Bisher lag der Fokus der Erörterung geschichtlicher Entwicklung auf dem Vollzug politischer Konflikte und daraus erwachsender Transformationen innerhalb einer Ordnung. Wie sich gezeigt hat, ist die Möglichkeit

selbstbestimmter politischer Gestaltung dabei vom praktischen Primat dieser Ordnung gegenüber den darin auftretenden Effekten subjektiver Freiheit gekennzeichnet: Damit die Erfahrung subjektiver Freiheit in selbstbestimmtes Handeln überführt werden kann, bedarf es einer ordentlichen, d. h. strukturell dramatischen Berechtigung solchen Handelns seitens einer objektiv herrschenden Handlungsordnung. Fehlt diese Berechtigung, scheint Handeln unmöglich. Der Übergang von einer Stufe zur nächsten ist geprägt von einem ebensolchen, zunächst unmöglich erscheinenden Handeln, von einem Moment der Ablösung einer alten und der Etablierung einer neuen Ordnung, in dem das Handeln kollektiver Subjekte den Rahmen der Unterdrückung oder Berechtigung ihres Handelns durch die alte Ordnung sprengt.

Während Hegel die jeweiligen Stufen der poetischen Gattungslehre inhaltlich ausführlich bestimmt und begründet, wie sie sich auf vorhergehende Stufen beziehen, beschränken sich seine Ausführungen der Ablösung einer Stufe durch eine ›höhere‹ auf wenige dunkel bleibende Bemerkungen (vgl. dazu Donougho 2016: 204). Für eine demokratietheoretische Verhältnisbestimmung unterschiedlicher Modelle politischer Ordnungsbildung ist ein systematisches Verständnis dieser Übergänge allerdings von zentraler Bedeutung. Denn wo das Drama nicht länger als eine Kunstform ausgeführt wird, die problemlos mit anderen Kunstformen koexistieren kann, sondern als Ordnungsmodell der politischen Moderne, das einen Exklusivitätsanspruch erhebt, bedarf es einer entwicklungsbegrifflichen Erklärung der Möglichkeit seiner Etablierung. Anders als die Begriffe geistiger Selbstreflexivität und objektiver Ordnung, die sich über Hegels Bestimmung des absoluten Geistes einholen lassen, übersteigt dieses Erfordernis einer Erschließung ordnungstheoretischer Entwicklung im Politischen die Architektur der Hegelschen Geistphilosophie. Die auf Hegels poetologischer Argumentation aufbauende, aber systematisch und begrifflich über sie hinausweisende These lautet, dass das Handeln, das die Ablösung einer Ordnung durch eine andere initiiert, insofern als revolutionäres Handeln zu deuten ist, als es jenseits der Möglichkeit einer ordentlichen Berechtigung durch die alte Ordnung steht – im Augenblick der Revolution sind es die Hexen des unteren Rechts, deren subjektive Freiheit die praktische Oberhand gegenüber Zeus gewinnt.

Auf Grundlage von Hegels Aufbau der Gattungslehre kann in strukturhomologer Absicht zwischen zwei Arten politischer Entwicklung unterschieden werden: (1) Der Möglichkeit eines ordentlich berechtigten, selbstbestimmten Handelns innerhalb einer strukturell dramatischen, d. h. demokratischen Handlungsordnung, steht der (2) revolutionäre Ersatz einer Ordnung durch eine andere gegenüber. Der (1) ordnungsimmanente Entwicklungsbegriff

reformuliert den selbstreflexiven Einsatz des Dramas gegenüber der vordramatischen Gattung des Epos: Während epische Ordnungen Effekte subjektiver Freiheit kategorisch unterdrücken, erweisen sich dramatische Handlungsordnungen insofern als strukturell demokratisch, als sie deren Aufkommen als Teil ihrer eigenen Hervorbringung begreifen und berechtigen können. Leforts bereits zitierter Bestimmung folgend (vgl. 1990: 291) sind sie im Unterschied zu totalitären Ordnungen, die er als geschichtslos begreift, als in sich geschichtlich verfasste Ordnungen zu verstehen, weil sie sich innerhalb ihrer Ordnungsbildung für die Möglichkeit der politischen Veränderung herrschender Normen, Regeln, Gesetze und Verhältnisse öffnen. Ein solches Verständnis geschichtlicher Entwicklung geht gemäß Habermas mit der »mindestens im Ansatz evolutionstheoretischen Annahme« (1981a: 103) einher, dass sich tradierte Ordnungsverhältnisse innerhalb demokratischer Handlungsordnungen durch kollektive Lernprozesse verändern lassen.[4] Der ordnungsimmanente Vollzug eines politischen Konflikts ist insofern als »evolutionärer Schub« zu verstehen, als dramatisch-demokratische Handlungsordnungen »durch Institutionen gekennzeichnet [sind], die die Lösung der jeweils krisenerzeugenden Systemprobleme ermöglichen« (Habermas 1981b: 464). Dabei steht nicht »die Art dieser Systemprobleme« im Fokus eines immanenten Entwicklungsverständnisses, sondern die Art und Weise, wie unterschiedliche Handlungsordnungen die aus Effekten subjektiver Freiheit erwachsenden Konflikte »als evolutionäre Herausforderungen« (Habermas 1981b: 465; vgl. dazu auch Jaeggi 2014) annehmen.[5] Demgegenüber adressiert der (2) zweite, in der Poetik zwar systematisch verankerte, aber an keiner Stelle ausgeführte Entwicklungsbegriff von einer Gattungsordnung zur nächsten den revolutionären Übergang von einer politischen Ordnung zur nächsten, wodurch die Geschichtlichkeit und Veränderbarkeit der sich ablösenden Ordnungen selbst in den Fokus tritt. Aus strukturhomologer Warte zentral ist, dass nicht die inhaltliche Radikalität oder der zeitliche Rahmen über den revolutionären Charakter geschichtlicher Entwicklungen entscheidet, sondern einzig, ob es zur Ersetzung der herrschenden Vollzugsordnung politischer Differenz durch eine andere Vollzugsordnung kommt.

4 Das heißt allerdings nicht, so Habermas weiter, »daß sich Weltbildentwicklungen kontinuierlich, linear oder gar, im Sinne einer idealistischen Kausalität, notwendig vollziehen müßten« (1981a: 103).

5 Dies gilt, wie Siep festhält, auch schon für Hegel: »Ob die Menschheit den Weltraum erforschen, ob sie die Natur schützen, wie weit sie die Technik entwickeln, ob sie in Städten wohnen soll – auf solche Fragen hätte Hegels [P]hilosophie, selbst wenn sie zu ihrer Zeit schon akut gewesen wären, keine Antwort geben können und wollen« (1981: 528).

Eine damit korrespondierende Unterscheidung zwischen (1) ordnungsimmanenten Reformen und (2) revolutionären Umwälzungen findet sich bei Rosa Luxemburg:

> Eine soziale Umwälzung und eine gesetzliche Reform sind nicht durch die Zeitdauer, sondern durch das Wesen verschiedene Momente. Das ganze Geheimnis der geschichtlichen Umwälzungen durch den Gebrauch der politischen Macht liegt ja gerade in dem Umschlage der bloßen quantitativen Veränderungen in eine neue Qualität, konkret gesprochen in dem Übergange einer Geschichtsperiode, einer [O]rdnung in eine andere. (1966: 114)

Eine neue politische Ordnung entsteht dort, wo sich die Art und Weise verändert, wie selbstbestimmtes Handeln hervorgebracht, berechtigt, prozessiert und reguliert wird. In ein geistphilosophisches Vokabular eingetragen, unterscheiden sich die zwei Begriffe geschichtlicher Entwicklung dadurch, wie sich das Außersichsein geistiger Ordnung manifestiert: als ordnungsimmanente Praxis der selbstbestimmten Gestaltung gegebener Verhältnisse, die durch die herrschende Handlungsordnung berechtigt wird oder als revolutionäres Aufbegehren, das die Art und Weise, wie die herrschende Ordnung Effekte subjektiver Freiheit reguliert, selbst in Frage stellt.

Dem methodischen Ansatz der Strukturhomologie folgend, interessiert die Frage nach dem Gelingen demokratischer Ordnungsbildung hauptsächlich als Frage nach der Unterschiedlichkeit (1) ordnungsimmanenter Entwicklung. Die politphilosophische Rekonstruktion des Dramas in Hegels Poetik legt dar, wie subjektive Freiheit in demokratischen Handlungsordnungen als paradoxe Konstitutionsbedingung der eigenen Ordnungsbildung erkannt, affirmiert und berechtigt werden kann. Die damit verbundene These lautet, dass Hegels ordnungstheoretische Bestimmung der Möglichkeit immanenter Entwicklung in den dramatischen Gattungen instruktiv dafür ist, wie selbstbestimmtes Handeln in demokratischen Handlungsordnungen hervorgebracht, berechtigt und reguliert werden kann. Bevor dieser (1) Begriff ordnungsimmanenter Entwicklung ausgehend von den beiden dramatischen Gattungsordnungen der Tragödie und Komödie in sich ausdifferenziert werden kann, bedarf es jedoch einer kurzen Ausführung des implizit durch diese Unterscheidung vorausgesetzten, (2) revolutionären Entwicklungsbegriffs, ohne den die prinzipielle Möglichkeit der geschichtlichen Etablierung einer gelingenden demokratischen Handlungsordnung nicht begründet werden könnte. Denn es kann überhaupt nur zwischen verschiedenen politischen Ordnungen differenziert werden, wo der Möglichkeit ihrer revolutionären Ablösung Rechnung getragen wird.

8.3.1 Zur strukturhomologen Notwendigkeit, die Revolution zu denken

Blickt man aus polittheoretischer Warte auf die Hegelsche Poetik, lässt sich die Stufenfolge der Gattungslehre als Genealogie der revolutionären Ablösung einer Gattung durch eine selbstreflexivere Gattung ausführen. Jede der Gattungen adressiert ein ordnungstheoretisches Problem, das sich der vorausgehenden Gattungsordnung gestellt hatte und an dessen immanenter Prozessierung diese gescheitert war: Auf die epische Unterdrückung subjektiver Freiheit folgt ihre lyrische Überhöhung und damit einhergehend der Verlust eines verbindlichen Ordnungsprinzips. Diese Erfahrung formiert sich im Drama zur Anerkennung beider Prinzipien als gleichberechtigte Mächte. Auf jeder Stufe bringt das Scheitern der alten Ordnung die Möglichkeit der Etablierung einer neuen Ordnung hervor. Wo immer sich in einer Gattungsordnung Ansätze der auf sie folgenden – oder ihr vorausgehenden – Gattung manifestieren, naht ihre Überschreitung und Ablösung. Deren Einsatz lässt sich insofern als revolutionärer Akt deuten, als er zwar unwillentlich durch das Scheitern der vorausgehenden Ordnung vorbereitet, durch diese aber nicht berechtigt wird.

Anders als Habermas (vgl. 1981b: 468; 499), der die Möglichkeit politischer Transformation grundsätzlich in eine evolutionäre Entwicklungsgeschichte einträgt, lässt sich anhand der geistphilosophischen Argumentation Hegels in der Poetik nachvollziehen, dass die Möglichkeit der revolutionären Überwindung einer Ordnung durch eine andere Ordnung weder auf ordnungsimmanente Entwicklungen reduziert, noch jemals abschließend gebändigt werden kann: Dramatische Handlungsordnungen nur herausbilden, weil sie auf der Vorgeschichte der epischen Befreiung vom Kultus fußen. Nur weil sich das Epos als geistige Ordnung gegenüber der Determinationsmacht der ersten Natur hervorbringen konnte, lässt sich die dadurch etablierte Differenz von objektiver Ordnungsbildung und subjektiver Freiheit in unterschiedlichen geistigen Ordnungen auf verschiedene Weisen vollziehen und erneuern. Die Zukunftsoffenheit der dramatischen Ordnungsbildung gründet demnach auf der Vorgeschichte ihrer geistigen Befreiung von der Natur, welche die prinzipielle Möglichkeit weiterer Befreiungen durch die Etablierung neuer Ordnungen verbürgt. Der Übergang vom Kultus zum Epos, der die darauffolgende Ablösung des Epos durch das Drama bedingt, bezeugt die grundsätzliche Möglichkeit der revolutionären Ablösung einer Ordnung durch eine andere Ordnung. So verstanden legen Hegels geistphilosophischen Verhältnisbestimmungen der Gattungen zueinander die revolutionäre Bedingtheit der darin beschriebenen Entwicklung offen: Nicht nur der Schritt vom Kultus zum Epos, sondern auch der Schritt vom Epos ins Drama muss ein Sprung gewesen sein. Ein Sprung, der nur revolutionär

gewesen sein kann, weil die Etablierung der neuen Ordnung weder von der alten gewusst oder gewollt werden konnte noch einer vorgegebenen geschichtlichen Teleologie folgt.

Exemplarisch nachvollziehen lässt sich dies am spezifischen Übergang vom Kultus zum Epos: Die epische Ordnung ist zwar Resultat einer geistigen Befreiung von der Determinationsmacht der ersten Natur im Kultus, sie erkennt ihre neue geistige Setzung allerdings nicht als Setzung, sondern verklärt sie zu einem Sein: Die epische Ordnung ist geistige, d. h. gemachte Ordnung, sie begreift sich selbst aber noch – oder wieder – als göttliche oder natürliche Ordnung. Daraus folgt, dass die Herausbildung einer dramatischen Handlungsordnung keine episch initiierte und berechtigte Entwicklung gewesen sein kann, weil die epische Ordnung die Möglichkeit selbstbestimmten Handelns aufgrund ihres geistlosen Selbstverständnisses nicht ordnungsimmanent berechtigen kann. In anderer Formulierung: Das Werden des Dramas kann selbst noch nicht dramatisch gewesen sein.

Wie Raimondi offenlegt, sind revolutionäre Sprünge dieser Art politisch definiert als »Augenblick, in dem die alte Ordnung verabschiedet wird und eine neue gefordert, aber noch nicht eingerichtet ist«. Es eröffnet sich in einem solchen Augenblick ein politischer Ort der »Auflehnung gegen die alte Ordnung, der [...] ein Jenseits dieser Ordnung eröffnet, das noch zu bestimmen ist« (2011: 101). Im Moment des revolutionären Sprungs von einer politischen Ordnung in die Eröffnung und Etablierung einer anderen Ordnung, in der Unordnung zwischen den Ordnungen, verkehrt sich das in asymmetrische Verhältnis des praktischen Primats der Ordnungsbildung zum gewöhnlich nachgelagerten, logischen Primat subjektiver Freiheit: Der aus Effekten subjektiver Freiheit erwachsende Widerstand überschreitet die geltenden Ordnungsverhältnisse und realisiert sich für einen Augenblick in der ganzen lyrischen Zerstörungskraft seiner abstrakten Freiheit. Weil das Praktischwerden des sprunghaften Moments dieser Verkehrung als solches unvorhersehbar ist, bleiben revolutionäre Entwicklungen prinzipiell kontingent.

Sie können zwar durch das Scheitern der vorhergehenden Ordnung vorbereitet werden, aber der Augenblick, in dem eine widerständige Praxis die berechtigten Formen und Prozeduren der alten Ordnung auf eine Weise überschreitet, die das notwendige Jenseits für die Etablierung einer neuen Ordnung öffnet, kann weder auf der Grundlage einer Analyse historischer Gegebenheiten prognostiziert noch philosophisch erklärt werden. Was Luxemburg für die Vorgänge in Russland festhält, gilt daher für revolutionäre Sprünge grundsätzlich:

> Kurz, in den Massenstreiks in Rußland spielt das Element des Spontanen eine so vorherrschende Rolle, nicht weil das russische Proletariat ›ungeschult‹ ist, sondern weil sich Revolutionen nicht schulmeistern lassen. (1972a: 132)

Wo es tatsächlich zur Absetzung einer alten politischen Ordnung und zur historischen Installation einer neuen politischen Ordnung kommt, die sich durch einen anderen Umgang mit den subjektiven Freiheitseffekten ihrer Ordnungsbildung auszeichnet, muss es sich um einen revolutionären Sprung handeln, weil sich solche Entwicklungen nicht planen lassen.

8.3.2 *Die Lyrik als poetisches Paradigma der Revolution und die damit verbundene Gefahr der Regression*

Von allen poetischen Gattungen erweist sich die Lyrik als Paradigma revolutionärer Umbrüche: Als einseitiges Prinzip formloser Innerlichkeit steht sie für die Herrschaft subjektiver Freiheit gegenüber objektiven Ordnungsverhältnissen.[6] Wie im Kapitel zur Lyrik ausgeführt, ist ihre gattungstheoretische Bestimmung durch Hegel von einer unauflösbaren Ambiguität geprägt: Einerseits kritisiert er die Gefahr einer Übermacht lyrischer Formlosigkeit, die jenseits einer verbindlichen Normativität operiert und daher als Ursprung des Bösen zu begreifen ist. Andererseits erkennt er ihr Wirken als unüberwindbare Voraussetzung der Entwicklung geistiger Ordnung an. Diese Ambiguität spiegelt sich in der herausgestellten Rolle wider, die Hegel der Lyrik im Entwicklungsgang der poetologischen Stufenfolge zuweist: Die revolutionäre Ablösung einer Gattungsordnung durch eine andere ist nur möglich, wo die lyrisch entfesselte Kraft subjektiver Freiheit für kurze Zeit Überhand gewinnt und die herrschenden Ordnungsverhältnisse suspendiert.

Weil solche Freiheit jenseits sozialer Normen, Formen und Gesetzten steht, birgt sie die Gefahr der Regression. Denn die lyrische Erfahrung grundsätzlicher Veränderbarkeit eröffnet den Raum für die Etablierung einer neuen Ordnung auf eine Weise, die weder Richtung noch Gestalt derselben angibt. Die Lyrik erweist sich insofern als Paradigma der Revolution, als die

6 Diese These steht in Kontrast zu Yonovers (2021) poetologischer Theorie revolutionärer Subjektivität, in der Hegels Tragödienverständnis als Paradigma der Revolution ausgewiesen wird. Problematisch erweist sich dieser Ansatz nicht nur, weil er sich auf Hegels fragwürdige Theorie welthistorischer Individuen stützt, sondern weil sich der tragische Konfliktvollzug aus strukturhomologer Perspektive als ordnungsimmanente, nicht revolutionäre Entwicklung erweist. Dieselbe Kritik lässt sich auch an Hindrichs (vgl. 2017: 205–209) Engführung von Tragödie und Revolution herantragen.

Erfahrung ihrer richtungslosen Kraft die Etablierung einer neuen, selbstreflexiveren Handlungsordnung bedingt, in der gute Gründe, Normen und Regeln gelten können. Im revolutionären Akt selbst werden allerdings weder solche Gründe, Normen und Regeln artikuliert, noch wird angezeigt, welche Ordnung für deren gelingende Herausbildung, Berechtigung und Konsolidierung am besten geeignet wäre. Im revolutionären Augenblick der lyrischen Befreiung von einer alten, defizitären Ordnung wirkt nicht »die normative Kraft des guten oder besseren Grundes, sondern die Kraft der Negativität« (Menke 2018: 50). So fungiert die lyrische Kraft, die der Revolution zugrunde liegt, genau genommen nicht als Ursprung des Bösen, sondern als Ursprung der Möglichkeit einer geistigen Unterscheidung in Gut und Böse – sie steht jenseits von Gut und Böse und ermöglicht dadurch, dass überhaupt zwischen verschiedenen Ordnungen unterschieden werden kann.[7] Dies hat zum Resultat, dass die Frage nach einer gelingenden Neuordnung, die unmittelbar auf die revolutionäre Suspension der alten Ordnung folgt, ihrerseits nicht mehr revolutionär beantwortet werden kann. Das Urteil darüber, wie das revolutionär eröffnete Jenseits der alten Ordnung zu bestimmen ist und welche Neuordnung an ihrer Stelle eingefordert werden soll, bedarf einer normativen Orientierung, die sich nicht aus dem revolutionären Augenblick speisen kann, sondern auf reflexive Ressourcen diesseits von Gut und Böse angewiesen bleibt.

Der normative Maßstab der geistigen Selbstreflexivität dramatischer Handlungsordnungen ist eine solche Ressource, wobei seine strukturhomologe Anwendung auf verschiedene politische Ordnungen nicht als Vorlage oder Abbildung einer idealistischen Teleologie auf die politische Geschichte dient, sondern als mögliche normative Orientierung für die Etablierung einer neuen Ordnung, die auf die revolutionäre Suspension der alten folgen soll. Die begriffliche Leistung der Lyrik als poetologisches Paradigma der Revolution besteht darin, die zukunftsoffene Möglichkeit unterschiedlicher Ordnungen der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung offenzulegen, die Voraussetzung dafür ist, dass die Frage nach dem Gelingen politischer Ordnungsbildung überhaupt sinnvoll gestellt werden kann. Zugleich zeigt sie ihre normative Verwiesenheit auf ihre ordnungstheoretische Weiterentwicklung in der Gattungslehre an: Erst wo der revolutionäre Ausbruch der Lyrik in die praktische Reflexivität des Dramas eingebettet wird, eröffnet sich die Möglichkeit der Etablierung einer demokratisch gelingenden Handlungsordnung.

7 Diese Negativität der lyrischen Suspension erklärt auch den oft konstatierten Zusammenhang von Revolution und Gewalt: Ohne die gewaltvolle Ablösung der alten Ordnung kann keine neue Ordnung etabliert werden, vgl. dazu Geiger 2007: 63–66.

Diese Bestimmung revolutionärer Entwicklung steht in Kontrast zur postfundamentalistischen Beschreibung der Formlosigkeit des Politischen, in der (i) praktische Einbrüche der unbestimmbaren Kraft des Politischen als konstitutiv progressiv aufgefasst werden, was in ihrer normativen Überformung resultiert. Antizipiert wird stets eine Veränderung zum Besseren. Demgegenüber legt der strukturhomologe Rückgriff auf die geistphilosophische Argumentation Hegels in der Poetik offen, dass das Politische, der Formlosigkeit der Lyrik gleich, eine Negativität freisetzt, deren Regressionspotential ernst zu nehmen ist. Ohne retrospektiv auf das Ordnungsprinzip des Dramas, d. h. auf eine selbstreflexive Politik bezogen zu werden, bleibt die revolutionäre Kraft der Lyrik richtungslos.

8.3.3 Protorevolutionäre Subjektivität in den dramatischen Künsten der Antike

Diese Einsicht in die lyrische Negativität revolutionärer Umbrüche verschiebt den Fokus politischer Theoriebildung: Während für die Bestimmung des ersten ordnungsimmanenten Entwicklungsbegriff zentral ist, wie unterschiedliche objektive Ordnungen selbstbestimmtes Handeln berechtigen und die subjektiven Freiheitseffekte ihrer Ordnungsbildung prozessieren, stellt sich mit Blick auf die Möglichkeit der revolutionären Ablösung einer Ordnung durch eine andere Ordnung die Frage nach der Verfasstheit der politischen Subjektivität, die eine solche Ablösung herbeiführen kann. Dass es Subjekte geben muss, die sich zu einem selbstbestimmten Handeln befähigen können, das den berechtigten Rahmen der herrschenden Ordnung, in der sie leben, überschreitet, ist Voraussetzung dafür, dass alte Ordnungen abgesetzt und neue Ordnungen etabliert werden können.

Von dieser Bedingung revolutionären Handelns ausgehend kritisiert Habermas (vgl. 1985: 53) Hegels Asymmetrie der Mächte, die sich im praktischen Primat der objektiven Ordnung gegenüber der subjektiven Freiheit manifestiert. Wo jedoch mit Hegels tatsächlich problematischer Behauptung der historischen Gegebenheit einer vernünftigen Wirklichkeit in der Moderne und der damit verbundenen Behauptung einer Identität von Sollen und Sein gebrochen wird (vgl. Kap. 7.5.1), lässt sich sein geistphilosophisches Modell zunehmender Selbstreflexivität mit dem Anspruch revolutionärer Subjektivität vereinbaren.[8]

8 Finkeldes (vgl. 2015: 159) Einschätzung, dass Hegel die Anwendung seiner geistphilosophischen Kriterien zur praktischen Beurteilung einer vernünftigen Ordnung in den *Grundlinien* nicht mit Blick auf die Möglichkeit einer unvernünftigen Wirklichkeit ausführt und die Diskussion darüber, wann und inwiefern revolutionärer Widerstand gefordert sein könnte, deshalb auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie unbeantwortbar bleibt, ist gleichwohl zuzustimmen. Als problematisch für die Entwicklung einer subjekttheoretischen Revoluti-

Um die Konstitution revolutionärer Subjektivität in Hegels Geistphilosophie zu erschließen, gilt es einen erneuten Blick auf die poetische Reflexivität der dramatischen Künste in der episch geordneten Wirklichkeit der griechischen Antike zu werfen (vgl. Kap. 6.2). Denn mit Hegel lässt sich nicht nur das immanente Gelingen unterschiedlicher politischer Ordnungen in der Moderne im Rückgriff auf geistige Ressourcen aus den antiken Künsten erschließen und beurteilen, auch die Figur revolutionärer Subjektivität stützt sich auf Vorbilder aus der dramatischen Poesie der Griech:innen. Wie sich gezeigt hat, versteht Hegel das antike Drama als reflexive Antizipationen eines in der politischen Wirklichkeit der antiken Polis noch ausstehenden Handelns: Die Held:innen der dramatischen Künste radikalisieren die Ansätze subjektiver Freiheit, die sich im alten Griechenland entwickelt hatten, indem sie sie in die Form selbstbestimmter Handlungen überführen. Diese Radikalisierung subjektiver Freiheit in den Künsten, so die an Hegel anschließende These, trägt dazu bei, dass die strukturell epische Ordnung des alten Athens auseinanderbricht: Indem Antigone Thebens Herrschaftsverhältnisse in Frage stellt, antizipiert sie die historisch erst zu erahnende Überwindung der antiken Polis. Ihr dramatisches Spiel selbstbestimmten Handelns in den Künsten setzt eine poetische Reflexivität frei, welche die Möglichkeit selbstbestimmten Handelns in der politischen Wirklichkeit vorwegnimmt. Historische Wirklichkeit wird diese antizipierte Berechtigung selbstbestimmten Handelns allerdings erst durch die Dramatisierung der Wirklichkeit, d. h. durch die revolutionäre Installierung demokratischer Handlungsordnungen im Zuge der politischen Moderne (vgl. Kap. 6.4).

Die selbstbestimmt handelnde Subjektivität der alten Held:innen erweist sich insofern als instruktiv für die Neuordnung der politischen Geschichte, als ihr Handeln in den Künsten die prinzipielle Möglichkeit der Ablösung einer gegebenen Ordnung durch eine andere Ordnung offenlegt: Antigone bricht mit dem in Theben wie in Athen gebietenden, epischen Ideal der Unterdrückung subjektiver Freiheit und überführt das Werk dadurch in die dramatische Handlungsordnung der Tragödie. Indem sie sich Kreon widersetzt, lehnt sie sich gegen die herrschende Ordnung als solche auf und zeigt darin die prinzipielle Ersetzbarkeit politischer Ordnungen an.[9] Im Augenblick ihres Widerstands kommt es zu einer vorübergehenden Umkehrung der Mächte: Das logische

onsphilosophie auf Grundlage seiner Geistphilosophie erweisen sich zudem jene Stellen im praktischen Teil des Vernunftkapitels der *Phänomenologie*, in denen er die Möglichkeit widerständiger Subjektivität abwertet, indem er gegen sogenannte »Gewissenstäter« als »Utopisten und Menschheitsbeglücker« (Siep 2007: 18) polemisiert.

9 Für eine ausführliche Diskussion der Antigone als Zentralfigur protorevolutionärer Subjektivität in der praktischen Philosophie Hegels, vgl. Geiger 2007: 54–66; zur Antizipation der

Primat ihrer subjektiven Freiheit übersteigt das in der Wirklichkeit geltende, praktische Primat der objektiven Ordnung, die vorschreibt und reguliert, wie Effekte subjektiver Freiheit prozessiert werden (vgl. Kap. 7.5).

Ihr Handeln erweist sich als proto*revolutionär*, weil sie es vermag, ihr Transformationsbegehren aus einer epischen Wirklichkeit heraus hervorzubringen, in der die objektive Berechtigung eines solchen Begehrens aussteht. Nichts spricht dagegen Hegel in der Annahme zu folgen, dass die strukturell epische Unterdrückung der aufkeimenden subjektiven Freiheit im griechischen Gemeinwesen den Boden für Antigones Handeln bereitet hat. Doch der Augenblick des Sprungs, durch den sie ihr Begehren in eine selbstbestimmte Handlung überführt, die im Spiel der dramatischen Künste erstmals als solche berechtigt wird, ist ebenso wenig vorhersehbar wie die historische Verwirklichung des strukturhomolog damit korrespondierenden Sprungs in die politische Moderne. Darin manifestiert sich die zweite Dimension der Revolutionsantizipation Antigones: Ihr Handeln ist auch deshalb *proto*revolutionär, weil ihre Überführung subjektiver Freiheit in selbstbestimmtes Handeln auf den Bereich der Künste beschränkt bleibt und zur Frage darüber, ob, wie und wann sich solches Handeln durch die Etablierung einer strukturell dramatischen Handlungsordnung in der politischen Geschichte verwirklichen kann, unbeantwortet bleiben muss. Die poetische Darstellung selbstbestimmten Handelns in den dramatischen Künsten der Antike, so die reflexionstheoretische Antizipationsthese, hat den Weg für revolutionäre Sprünge in der politischen Geschichte geebnet, ohne ihn vorzugeben oder zu prognostizieren.

Es ist wichtig, anzumerken, dass dies Handeln nicht mit dem Selbstverständnis antiker Held:innen korrespondieren muss: Antigone setzt sich weder als Demokratieaktivistin noch als Revolutionärin in Szene. Dies könnte sie auch gar nicht, weil sie – trotz der vorübergehenden Umkehrung der Mächte, die sie auf Werkebene erwirkt – der Härte der strukturell noch episch geordneten Wirklichkeit Thebens gegenübertritt, welche ihr selbstbestimmtes Handeln unterdrückt, und die Bandbreite möglicher Begründungen ihres Handelns substantiell einschränkt (vgl. Wallat 2015). Sie muss sich allerdings auch gar nicht als Revolutionärin verstehen oder in Szene setzen, um protorevolutionär handeln zu können, weil die Formierung ihres selbstbestimmten Handelns – seiner Motivation und Begründung ungeachtet – ein reflexives Potential freisetzt, das aus retrospektiver Warte für die revolutionäre Etablierung strukturell dramatischer Handlungsordnungen in der politischen

Revolution durch die Erfahrung der antiken Schönheit poetologischer Reflexivität in Hegels Kunstreligion im Allgemeinen, vgl. Hindrichs 2017: 234–237.

Wirklichkeit mobilisiert werden kann. Mit Hegel ist die poetische Reflexivität der protorevolutionären Subjektivität der Antike so zu denken, dass dem »Einzelnen, Partikularen die Zusage gegeben [wird], sich im Rücken des Allgemeinen zu gerieren, wobei das Wahre und das neu-Allgemeine darin« (Finkelde 2015: 179) erst später erkannt werden kann. Mit Blick auf die Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung folgt daraus, dass sich die Etablierung einer protorevolutionären Subjektivität in den dramatischen Künsten der Antike als ästhetische Vorgeschichte einer – teils realisierten, teils noch ausstehenden – Dramatisierung der politischen Wirklichkeit in der Moderne begreifen lässt.

8.3.4 Diesseits der Revolution

Auf den ersten Blick scheint die erläuterte Unterscheidung zwischen revolutionären Umbrüchen und ordnungsimmanent berechtigten Entwicklungen darin zu bestehen, dass letztere »einen an sich bereits gewonnenen normativen Status konsequent zur Geltung zu bringen« (Menke 2018: 72). Der Schluss liegt nahe, dass demokratische Handlungsordnungen die Möglichkeit ihrer revolutionären Ablösung nicht länger thematisieren müssen, weil sie durch ihre Berechtigung ordnungsimmanenter Entwicklungen eine politische Selbstbestimmung ermöglicht haben, die infolgedessen nicht länger revolutionär eingefordert werden muss. Die damit einhergehende Überzeugung lautet, dass die neue Form ordnungsimmanenter Entwicklung die alte Form revolutionärer Entwicklung ablösen und überwinden konnte. Demgegenüber haben die Erläuterungen zur lyrischen Negativität revolutionärer Entwicklung offengelegt, dass auch etablierte demokratische Handlungsordnungen ihre revolutionäre Bedingtheit nicht gänzlich hinter sich lassen können: Die stets präsente Gefahr revolutionärer Regression – die sich strukturhomolog als Rückfall dramatischer Handlungsordnungen in nur mehr epische Ordnungen beschreiben lässt – zeigt, dass ordnungsimmanentes und revolutionäres Handeln nicht abschließend voneinander getrennt werden können. Bei Luxemburg, die die Berechtigung ordnungsimmanenter Entwicklungen mit Blick auf die bürgerliche Rechtsform als gesetzliche Reformarbeit begreift, heißt es:

> Die gesetzliche Reformarbeit hat eben in sich keine eigene, von der Revolution unabhängige Triebkraft, sie bewegt sich in jeder Geschichtsperiode nur auf der Linie und solange, als in ihr der ihr durch die letzte Umwälzung gegebene Fußtritt nachwirkt, oder, konkret gesprochen, nur im Rahmen der durch die letzte Umwälzung in die Welt gesetzten Gesellschaftsform. (1966: 114)

Anders formuliert lautet dasselbe Argument, dass jede ordnungsimmanent berechtigte Handlung bedingt bleibt durch die revolutionäre Einsetzung der Handlungsordnung, die sie berechtigt. Es ist nur möglich, ordnungsimmanente, gesetzliche Reformarbeit zu leisten, wo bereits eine Handlungsordnung etabliert wurde, die nach einer immer wieder neu ansetzenden demokratischen Reformierung bestehender Verhältnisse verlangt.

Die Einsicht, dass selbstbestimmtes Handeln in der Form ordnungsimmanenter Entwicklungen nur in Auseinandersetzung mit anderen Willensäußerungen und im Kampf um die gleiche Berechtigung unterschiedlicher Willensäußerungen entstehen kann, folgt aus Hegels objektiver Kontextualisierung subjektiver Handlungsfähigkeit (vgl. Kap. 7.5). Hegel bestimmt den Begriff des Willens als »der freie Wille, der den freien Willen will« (RPh 77; § 27). Ein solcher Wille lässt sich als politischer nur angemessen verstehen, wo daraus abgeleitete »Handlungen ebenjene geteilte Welt vollziehen und mithervorbringen, in der freies Handeln möglich ist« (Khurana 2017: 467). In der Konsequenz bedeutet dies, dass das Subjekt, das einen freien Willen hat, den revolutionären Einsatz und Erhalt der demokratischen Handlungsordnung, die diesen Willen in der Form selbstbestimmter Handlungen berechtigt, wollen muss, weil es die Ordnung des freien Willens ist.

In diesem Sinne geht der (1) politische Kampf um demokratische Selbstregierung im Rahmen einer etablierten Handlungsordnung mit dem (2) revolutionären Kampf um die Abgrenzung und Behauptung dieser Handlungsordnung gegenüber anderen möglichen politischen Ordnungsformen einher. Jede selbstbestimmte Handlung, die sich in die Form eines ordnungsimmanent berechtigten Transformationsbegehrens einträgt, erweist sich indirekt immer auch (oder immer noch) als Handeln zum Zwecke des Erhalts der demokratischen Handlungsordnung, die die politische Formierung solcher Begehren berechtigt. So muss sich der offen revolutionäre Kampf um ihre Etablierung im indirekten Kampf um ihren Erhalt wiederholen: Die Abgrenzung demokratischer Handlungsordnungen von strukturell epischen, totalitären Ordnungen kann nur bestehen, wo sie immer wieder neu gegen die Gefahr eines Rückfalls hervorgebracht wird.[10] Es kann eine ordnungsimmanente Entwicklungspraxis daher nur im Modus der impli-

10 Rechtsphilosophisch ausgeführt entspricht dieses Argument Benjamins Einsicht, dass der rechtssetzende Akt der revolutionären Einsetzung einer demokratischen Handlungsordnung in jedem rechtserhaltenden Akt ordnungsimmanenten Handelns wiederholt werden muss, um einen Rückfall in vorrechtliche Formen der Konfliktbewältigung zu verhindern. Die darin zum Tragen kommende, hier als strukturell lyrisch ausgewiesene Gewalt subjektiver Freiheit nennt Benjamin ›mythisch‹, vgl. 1977: 199.

ziten Wiederholung ihrer revolutionären Erkämpfung, im »Tempus [einer] uneinholbaren Nachträglichkeit« (Menke 2018: 79) geben.

8.3.5 Kritik einer postfundamentalistischen Revolutionsromantik

Ein ähnliches Argument findet sich in Žižeks Kritik postfundamentalistischer Theoriebildung: Demokratische Handlungsordnungen werden häufig so dargestellt, als würde darin ein »symbolische[r] Pakt« (2002: 94) des Vollzugs auftretender Konflikte festgelegt, der ordnungsimmanente Entwicklungen in der Form eines politischen Wettbewerbs berechtigt. Das damit verbundene Problem besteht darin, dass selbstbestimmtes Handeln gemäß Žižek nicht im »Wettbewerb politischer Subjekte, die einander als legitime Gegner anerkennen« aufgehoben werden kann, weil die geordnete Berechtigung ordnungsimmanenter Entwicklungen nur im revolutionären »Kampf um die Abgrenzung dieses Felds, um die Definition jener Linie, die den legitimen Gegner vom illegitimen Feind abgrenzt« (Žižek 2002: 94) hervorgebracht und erhalten werden kann. Der politische Kampf kann sich nicht auf eine demokratisch berechtigte Opposition im Wettbewerb der Gesetzesreformen beschränken, weil dieser immer auch die unberechtigten, revolutionären Feind:innen der herrschenden Handlungsordnung und des darin festgelegten Pakts gegenüber stehen. So sind und bleiben ordnungsimmanente Entwicklungen durch die anhaltende revolutionäre Erkämpfung der demokratischen Handlungsordnung bedingt, die ihre Form vorgibt und berechtigt.

Das von Žižek erläuterte Problem einer postfundamentalistischen Verdrängung der revolutionären Voraussetzungen demokratischen Handelns manifestiert sich auf spiegelverkehrte Weise im radikalen Selbstverständnis dieser Ansätze: An Rancières politischer Philosophie lässt sich exemplarisch aufzeigen, wie aufgrund der fehlenden Unterscheidung zwischen unterschiedlichen politischen Ordnungsmodellen auch der Unterschied zwischen ordnungsimmanenten und revolutionären Entwicklungen verschwimmt. Das diagnostizierte Problem (i) einer normativen Überformung des Politischen zeugt von diesem Mangel: Begrifflich beschreibt Rancière Einbrüche des Politischen als revolutionäre Entwicklungen, die die herrschende Ordnung selbst in Frage stellen und neu formieren. Wo er Beispiele einer solchen Praxis anführt, operieren diese aber stets auf ordnungsimmanenter Ebene, was sich daran zeigt, dass die Frage des herrschenden, ordentlichen Vollzugs auftretender Konflikte als solche nicht thematisiert wird. So deutet Rancière (vgl. 2000: 82) den Blick des Arbeiters, der vom zu schleifenden Parkett auf und aus dem Fenster in das Rauschen der Bäume blickt, als politische Neuordnung des Sinnlichen. Wird der Begriff der revolutionären Neuordnung demgegenüber präziser, als Übergang von einer Ordnung politischer Differenz

zu einer anderen gefasst, die aufgrund ihrer je unterschiedlich geordneten Adressierung, Prozessierung und Berechtigung auftretender Effekte subjektiver Freiheit unterschieden werden, kann es sich bei einem abschweifenden Blick nicht um eine politische Neuordnung im vollen Anspruch des Begriffs handeln. Tatsächlich revolutionäre Veränderungen der herrschenden politischen Ordnung, d. h. der Art und Weise, wie auftretende Konflikte berechtigt und prozessiert werden, sind historisch seltene Ereignisse. So mag sich der Blick des Arbeiters, wenn überhaupt, retrospektiv als Beginn eines selbstbestimmten Handelns herausstellen, das in ordnungsimmanenten Transformationen tradierter Normen des Sehens und Begreifens resultiert. Aber kein Blick der Welt, egal wie widerständig, gewaltvoll oder böse, vermag es, die Art und Weise zu ändern, wie widerständige Praktiken subjektiver Freiheit von einer herrschenden politischen Ordnung anerkannt und prozessiert werden. Was Rancière verborgen bleibt, ist der tatsächlich revolutionäre Blick auf einen politischen »Kampf, der nicht in der Ordnung sich zuträgt, sondern der (unschlichtbare) Streit um die Ordnung der Ordnung selbst ist« (Wallat 2010: 291). Er verkennt nicht nur das Wesen revolutionärer Umbrüche, sondern verschließt sich dadurch auch den emanzipatorischen Potentialen immanenter Entwicklungen, deren geordnete Form hinter seinen Anspruch der politischen Neuordnung zurückfällt.

Demgegenüber liegt das Ziel der Unterscheidung zwischen einem (1) ordnungsimmanenten und einem (2) revolutionären Entwicklungsbegriff darin, der Möglichkeit revolutionärer Ablösungen politischer Ordnungen Rechnung tragen zu können, ohne sie zur notwendigen Form politischer Selbstbestimmung zu verklären. Denn ihre Unterscheidung impliziert kein Urteil über ihre mögliche inhaltliche Tragweite: Ordnungsimmanent berechtigte, demokratisch erwirkte Transformationen können zu signifikanten Veränderungen des sozialen Lebens führen, deren gesellschaftlichen Auswirkungen kaum zu überschätzen sind. Umgekehrt kann eine revolutionäre Neuordnung der Adressierung politischer Konflikte für einen Großteil der Bevölkerung wirkungslos bleiben. Mit Blick auf die jüngere Geschichte sind die zentralen politischen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte, zu denen u. a. antirassistische Befreiungskämpfe und die zunehmende Auflösung binärer Geschlechtsnormen zählt, dem ersten Modell ordnungsimmanenter, demokratischer Entwicklung zuzurechnen. Obschon diese Bewegungen mit radikalen gesellschaftlichen Transformationsforderungen verbunden sind, qualifizieren sie sich aus ordnungstheoretischer Perspektive nicht als politisch revolutionär, weil sich ihr Anspruch nicht auf die Vollzugsordnung politischer Differenz bezieht. Es kann daher nicht Absicht einer postfundamentalistischen Theoriebildung sein, revolutionäres Handeln

jenseits politischer Ordnungsverhältnisse zu romantisieren und darum das Transformationspotential ordnungsimmanenter Entwicklungen innerhalb demokratischer Handlungsordnungen zu vernachlässigen. Umgekehrt darf der demokratietheoretische Anspruch eines selbstbestimmt politischen Handelns nicht auf evolutionär angelegte, ordnungsimmanente Formen begrenzt werden, da eine solche Verengung einer Verleugnung der revolutionären Voraussetzungen ihrer politischen Berechtigung gleichkäme.

8.3.6 Verhältnisse der Entwicklungen

Wo Hegels Poetik einer ordnungstheoretischen Lektüre unterzogen wird, zeigt sich, dass die Entwicklungsfolge der Gattungsbegriffe in entscheidender Hinsicht über den postfundamentalistischen Einsatz des Demokratiebegriffs hinausweisen, in dem sich – strukturhomolog zu jenem des Dramas – eine praktische Reflexivität der Unüberwindbarkeit politischer Differenz manifestiert. Entsprechend lassen sich die drei anfänglich diagnostizierten Problemfelder der postfundamentalistischen Theoriebildung durch das begriffliche Verhältnis von Selbstreflexivität, Ordnung und Entwicklung in Hegels Poetik adressieren: (i) Der Maßstab dramatischer Selbstreflexivität behebt den Mangel an normativen Kriterien zur Beurteilung unterschiedlicher politischer Ordnungen jenseits ihrer Letztbegründung. (ii) Die im objektiven Ordnungsbegriff angelegte Einsicht in das ordnungsimmanent wirksame, praktische Primat dieser Ordnung gegenüber subjektiver Freiheit trägt der Möglichkeit revolutionären Handelns Rechnung, ohne einer voluntaristisch angelegten politischen Ethik Vorschub zu leisten. (iii) Vor dem Hintergrund der vorgenommenen Unterscheidung in einen ordnungsimmanenten und einen revolutionären Entwicklungsbegriff lässt sich die Herausforderung einer Vergeschichtlichung unterschiedlicher politischer Ordnungen differenzierter bearbeiten, weil deren revolutionäre Einsetzung ebenso wie ihre immanente Weiterentwicklung konzeptualisiert werden kann.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Gelingen politischer Ordnungsbildung vor dem Hintergrund einer strukturhomologen Lektüre der Poetik alleine daran gemessen werden kann, wie eine politische Ordnung ihre selbst hervorgebrachten Freiheitseffekte und ein daraus erwachsendes, selbstbestimmtes Handeln prozessiert. Wie sich gezeigt hat, tritt eine nach dem Maßstab des absoluten Geistes gelingende, demokratische Handlungsordnung den Einzelnen darin als vernünftig gegenüber, als sie die geistige Notwendigkeit ebenso wie die unendliche Endlichkeit ihrer Ordnungsbildung reflektiert, indem sie Instrumente und Prozeduren ihrer immanenten Veränderung berechtigt. Umgekehrt scheitert sie, wo sie ihre subjektive Freiheitsvoraussetzung verleugnet und politisch selbstbestimmtes Handeln

damit in die äußerliche Sphäre einer revolutionären Praxis abdrängt. Das mögliche Gelingen strukturell dramatisch geordneter Konfliktvollzüge ist dementsprechend in demokratischen, d. h. ordnungsimmanent berechtigten Entwicklungen zu verorten, die es in ihrer revolutionären Bedingtheit zu reflektieren gilt. Dies bedeutet nicht, dass selbstbestimmtes Handeln nicht stets von einem unverfügbaren Moment der Negativität subjektiver Freiheit getragen würden, das es in jeder historischen Konfiguration anders und neu zur Erscheinung bringen lässt. Wie die geistphilosophischen Erläuterungen zum gegenseitigen Bedingungsverhältnis der Mächte subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung gezeigt haben (vgl. Kap. 7.5), lautet die These schwächer, dass selbstbestimmte Handlungen auch als inhaltlich kontingente in unterschiedlichen politischen Ordnungen verschieden reguliert, formiert und hervorgebracht werden. »[O]ur ›agency‹« heißt es bei Pinkard, »changes its shape over time« (2017: 4). Wie bereits angedeutet liegt die zentrale Unterscheidung, mit der diese Veränderbarkeit ordnungstheoretisch eingeholt und in einem Schritt über die postfundamentalistische Theoriebildung hinaus demokratietheoretisch ausgeführt werden kann, in Hegels Ausdifferenzierung des Dramas in Tragödie und Komödie. Anders als im postfundamentalistischen Diskurs wird zwischen zwei dramatischen, d. h. strukturell demokratischen Handlungsordnungen unterschieden, deren Differenz sich mit Blick auf ihre revolutionäre Hervorbringung und die retrospektive Wiederholung derselben bestimmen lässt. Tragisch und komisch strukturierte Handlungsordnungen unterscheiden sich wesentlich dadurch, wie sie das Verhältnis von (1) ordnungsimmanent berechtigten Entwicklungsformen und deren (2) revolutionärer Bedingtheit zur Darstellung bringen. Um die demokratietheoretischen Implikationen dieser Unterscheidung nachzuvollziehen, werden die poetischen Gattungen der Tragödie und der Komödie im Folgenden in strukturhomologer Absicht als politische Handlungsordnungen rekonstruiert, die sich durch die Selbstreflexivität ihrer Berechtigung subjektiver Freiheit unterscheiden, anhand derer Hegel ihr geistiges Gelingen beurteilt.

9 Die Tragödie im Politischen

Hegel verortet das poetologische Gelingen geistiger Ordnungsbildung im Begriff des Dramas, der in strukturhomologer Entsprechung zum postfundamentalistischen Demokratiebegriff steht. Brisant für eine politische Lektüre werden Hegels Erläuterungen allerdings erst, wo er das Gelingen des Dramas gattungstheoretisch ausdifferenziert. Anders als das Gros zeitgenössischer Demokratietheorien endet die Gattungslehre nicht mit einer allgemeinen Einsicht in die Notwendigkeit der ordnungsimmanenten Berechtigung auftretender Konflikte. Hegels innerdramatische Ausdifferenzierung bekräftigt den postfundamentalistischen Grundsatz, dass es keine Überwindung der Dramatik, kein politisches Jenseits des Aufkommens immer neuer Konflikte geben kann. Sie bezeugt allerdings auch, dass in einem Schritt über diese Einsicht hinaus differenziert werden muss, wie solche Konflikte in unterschiedlichen dramatischen Handlungsordnungen anerkannt, berechtigt und prozessiert werden. Hegels Unterscheidung von Tragödie und Komödie zeigt an, dass die postfundamentalistische Unterscheidung des Vollzugs politischer Differenz in nur zwei Ordnungsmodellen – ihrer (episch-)totalitären Verleugnung und ihre (dramatisch-)demokratischen Anerkennung – zu kurz greift. So wie innerhalb des Dramas zwischen Tragödie und Komödie unterschieden wird, gilt es auch innerhalb der Demokratie zwischen zwei Handlungsordnungsmodellen zu unterscheiden.

Das Drama, das Hegel zunächst durch die abstrakt bestimmte, gleichberechtigte Verknüpfung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung kennzeichnet, bedarf einer Ausdifferenzierung in Tragödie und Komödie, um die möglichen Berechtigungen selbstbestimmter Handlungen sowie die Auflösung daraus hervortretender Konflikte durch herrschende Handlungsordnungen zu konkretisieren: »Tragedy and comedy are the very means that guarantee that dramatic action can become visible, apprehendable; in short, that it can zur Erscheinung gelangen in the first place« (Gasché 2000: 42). Die ausführende Unterscheidung in Tragödie und Komödie ist erforderlich, damit das Drama mehr sein kann als eine abstrakt dialektische Auflösungsfigur der sich widerstreitenden Mächte des Epos und der Lyrik. Entscheidend ist dabei, dass Hegel Tragödie und Komödie nicht mit Blick auf die Dramatik des immer neuen Auftretens berechtigter Konflikte zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ord-

nungsbildung unterscheidet, sondern im Vollzug der Vermittlung und Auflösung derselben: Während die objektiv herrschenden Ordnungsverhältnisse in der Tragödie durch ein versöhnliches Ende stabilisiert werden, zeichnet sich die Komödie durch eine Praxis subjektiver Freiheit aus, in der die Einzelnen eine »frei in sich selbst sich geistig bewegende absolute Subjektivität [hervorbringen; *LH*], die, in sich befriedigt, sich nicht mehr mit dem Objektiven [...] einigt« (ÄIII 527).

Vor dem Hintergrund der Strukturhomologie von Drama und Demokratie bezeugt Hegels innerdramatische Unterscheidung in Tragödie und Komödie, dass auch ein postfundamentalistischer Demokratiebegriff in sich ausdifferenziert werden kann, indem der Fokus von der logischen Attestierung politischer Differenz zur praktischen Frage nach den Möglichkeiten und Konditionen ihres gelingend geordneten Vollzugs verschoben wird. Tragödie und Komödie sind als zwei verschiedene Ordnungsmodelle der demokratischen Berechtigung politischer Differenz zu verstehen: Beide sind ihrer Form nach demokratisch, weil sie sich durch die dramatisch geforderte Berechtigung subjektiver Freiheit durch die objektive Ordnungsbildung und die Anerkennung der irreduziblen Differenz beider Mächte auszeichnen. Die Art und Weise ihrer Berechtigung auftretender Konflikte und daraus abgeleiteter, ordnungsimmanenter Entwicklungen sowie die Reflexion der revolutionären Bedingtheit dieser Berechtigung unterscheidet sich allerdings wesentlich. Im Anschluss an eine politische Deutung von Hegels – ideengeschichtlich stark rezipierte – Würdigung der Tragödie, rekonstruiere ich die weniger bekannten Ausführungen zur Komödie, die das Ende seiner poetologischen Ordnungsbildungsgeschichte markieren, in demokratietheoretischer Absicht. Ziel dieser Gegenüberstellung ist es, eine ordnungstheoretische Unterscheidung zwischen einer tragisch scheiternden und einer selbstreflexiven, komisch gelingenden Demokratie zu etablieren.

Der folgenden Rekonstruktion und Aktualisierung der Hegelschen Tragödientheorie gilt es einige Bemerkungen zum Stand ihrer Rezeption voranzustellen: Die Tragödie ist die mit Abstand bekannteste Gattung in der Philosophie Hegels. Dies ist in Teilen darauf zurückzuführen, dass die Tragödie seit der Neuzeit als Projektionsfläche gesellschaftlicher Selbstverständnisse dient (vgl. dazu Ette 2011: 9; Hebing 2015: 46). Es ist gleichwohl bemerkenswert, dass Hegels Ausführungen tragischer Konflikte in der *Phänomenologie* zu den meistzitierten Stellen seines gesamten Werkes gehören: Wenige seiner Denkfiguren haben so viel Aufmerksamkeit erfahren, wie die Diskussion des Widerstreits zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung am Beispiel tragischer Kunstwerke der Antike, allen voran der

Antigone.[1] Hegel argumentiert darin, dass sich in den tragischen Künsten zeigt, wie die antike Polis in »zwei extreme Mächte auseinandergerissen« wird, ins »obere« Recht des Staates und ins »unterirdische« (PhG 536) Recht der Familie. Entsprechend nah liegt nicht nur der politisch interessierte Zugriff auf diese Konfliktstruktur, sondern auch der Schluss, dass die Tragödie die einzige Gattung sei, in der gleichberechtigte Kollisionen dieser beiden Mächte offen zu Tage treten können.[2] In der späteren *Ästhetik* beschränkt Hegel seine poetologisch ausgeführten Beispiele solcher Kollisionen jedoch nicht länger auf tragische Beispiele. Er weist die Möglichkeit der poetischen Darstellbarkeit kollidierender Mächte der übergeordneten Gattung des Dramas zu, die auch die Komödie unter sich fasst. Dies ist nicht als Revision seiner Argumentation in der *Phänomenologie*, sondern als Präzisierung derselben zu deuten. Denn der Fokus auf die Tragödie zur Begründung der unauflösbaren Konfliktualität zwischen »unterirdische[m] und obere[n] Recht« ist nicht falsch: Die Tragödie ist eine der dramatischen Gattungen, die sich durch die Gleichberechtigung der Mächte auszeichnet. Hegels Systematisierung in der *Ästhetik* unterscheidet sich nur darin von der *Phänomenologie*, dass nicht länger suggeriert wird, es würde sich dabei um ein exklusives Gattungsmerkmal der Tragödie handeln – was Hegel in der *Phänomenologie* ausschließlich der Tragödie zuzurechnen scheint, erweist sich in der in der *Ästhetik* als übergeordnete Leistung des Dramas, das Tragödie und Komödie gleichermaßen unter sich fasst.

Indem Hegel durch die Einführung des Dramenbegriffs in der *Ästhetik* offenlegt, dass die beiden Mächte auch in der Komödie gleichberechtigt

1 In der *Phänomenologie* führt Hegel sein Tragödienverständnis an drei Stellen aus: In den Abschnitten ›Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib‹ und ›Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal‹ im Geist-Kapitel sowie im Abschnitt ›Das geistige Kunstwerk‹ im Religionskapitel, das im Fokus der vorliegenden Argumentation steht. Für eine Kontextualisierung des Zusammenhangs dieser Abschnitte, vgl. Wesche 2011: 297. Für eine Rekonstruktion der gesamten genealogischen Entwicklung des Hegelschen Tragödienbegriffs vom *Naturrechtsaufsatz* über die *Phänomenologie* bis zur *Ästhetik*, vgl. De Beistegui 2000.

2 So argumentieren bspw. Hyppolite (1971: 254) und Szondi (1961: 24–28), die die Tragödie mit Hegels geistphilosophischer Dialektik gleichsetzen und ihr infolgedessen einen privilegierten Stellenwert gegenüber der Komödie zuweisen (so auch Geisenhanslüke 2012: 28–32 und Gellrich 1988: 33–36), vgl. für eine kritische Diskussion dieser Rezeptionstradition Gasché 2000. Den genau umgekehrten Fehler einer unmittelbaren Identifikation zwischen Hegels Dialektik und der Gattung der Komödie macht Rose 1997: 109 f. Beiden Kurzschlüssen gegenüber habe ich in Kap. 5 und 7 gezeigt, dass weder Tragödie noch Komödie, sondern das vorgelagerte Drama poetischer Zentralbegriff der dialektischen Bewegung geistiger Selbstrealisierung im absoluten Geist ist.

kollidieren, bezeugt er, dass die gattungstheoretische Spezifik der Tragödie, anders als durch die *Phänomenologie* nahegelegt, nicht in dieser Gleichberechtigung liegen kann. Er definiert die beiden dramatischen Gattungen mit Blick auf die Verschiedenheit ihres Konfliktvollzugs. Es ist ihr jeweiliges Ende, nicht ihre Berechtigung subjektiver Freiheit, das den Unterschied markiert. Dies ist insofern als Präzisierung gegenüber der *Phänomenologie* zu verstehen, als Hegel den Übergang vom Epos zur Tragödie darin noch in derselben Weise verhandelt hatte wie den Übergang von der Tragödie zur Komödie.[3] Dadurch verfehlt Hegels Argumentation in der *Phänomenologie* die in der *Ästhetik* über den Zentralbegriff des Dramas erläuterte Verwandtschaft von Tragödie und Komödie ebenso wie die instruktive Verschiedenheit ihrer je unterschiedlichen Berechtigung selbstbestimmten Handelns sowie der daraus hervorgehenden Spezifika ihrer Konfliktvollzüge.

Folgt man diesen Vorüberlegungen, erweisen sich Kollisionen zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung nur dort als tragisch, wo der ausgebrochene Konflikt in einer explizit tragischen Versöhnung mündet. Es ist jedoch auch die zentrale Bedeutung der tragischen Versöhnung, die die rezeptionsgeschichtliche Hauptkritik an der Hegelschen Tragödientheorie begründet und immer wieder zum Anlass genommen wird, diese in ihrer Gesamtheit als bloße Versöhnungsideologie zu verwerfen (vgl. bspw. Ette 2011: 22). Die prominentere Rezeption des Hegelschen Tragödienbegriffs in der *Phänomenologie* ist denn auch dadurch zu erklären, dass sich das progressive Potential der Tragödie darin leichter verteidigen lässt: Dadurch, dass Hegel die Gleichberechtigung der Mächte in der *Phänomenologie* immer wieder betont, hält er stärker am Moment der Unversöhnlichkeit der konfligierenden Mächte fest als in der *Ästhetik*. Besonders deutlich tritt dies in der berühmten Stelle seiner Interpretation der *Antigone* zu Tage, in der er den Widerstand der alten Heldin als Beweis einer »ewigen Ironie des Gemeinwe-

3 In kunst- und literaturwissenschaftlichen Lektüren der *Phänomenologie* wird der Übergang von Tragödie und Komödie – oft in Verknüpfung mit Nietzsches These vom »Selbstmord« (1994: 76) der Tragödie – als Selbstauflösung (vgl. Gasché 2000; Menke 1999) oder als in der Tragödie bereits angelegte »Komödie der Tragödie« (vgl. Hamacher 2000; Trüstedt 2011) verstanden. Solche Übergangsthesen lassen sich kunstphilosophisch überzeugend begründen, im Kontext einer politischen Strukturhomologie würden sie jedoch der geschichtsphilosophischen Annahme eines teleologischen Übergangs von einer tragisch scheiternden zu einer komisch gelingenden Demokratie gleichkommen. Vor dem Hintergrund der Unterscheidung in ordnungsimmanente und revolutionäre Entwicklung ist der Übergang von Tragödie zu Komödie als revolutionäre Entwicklung zu beschreiben, die zwar durch inhärente und notwendige Krisen der tragischen Handlungsordnung vorbereitet werden mag, deren Ausgang in der Komödie aber nicht gesichert ist.

sens« (PhG 351) deutet.[4] Diese steht, wenn nicht in Widerspruch, so doch in deutlicher Spannung zu seiner Beschreibung der tragischen Versöhnung in der *Ästhetik*. Rezeptionshistorisch ist sie von zentraler Bedeutung, weil sie progressiv gegen Kritiken in Stellung gebracht werden kann (vgl. bspw. Jameson 2010; Menke 1996; Oitinnen 1999), die Hegels Gattungslehre auf Grundlage der zentralen Bedeutung der tragischen Versöhnung in der *Ästhetik* insgesamt diskreditieren (vgl. bspw. Bubner 2007; Gellrich 1988; Tatari 2017).

Da für eine ordnungstheoretische Lektüre der Poetik allerdings nicht die Rettung oder Restaurierung des progressiven Potentials der Tragödie gegenüber ihrer Versöhnungstendenz, sondern eine kritische Erschließung der gattungstheoretischen Spezifika ebendieser Versöhnungsstruktur im Vordergrund steht, liegt der Fokus der folgenden Rekonstruktion auf der *Ästhetik*.[5] Ziel der Deutung ist es, Hegels Argument einer prinzipiellen Unversöhnlichkeit der konfligierenden Mächte subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung aufzugreifen, deren Berechtigung allerdings nicht länger als exklusive Leistung der Tragödie auszuführen, sondern in einen Vergleich mit komischen Konfliktvollzügen treten zu lassen. Ein solcher Zugang befreit die Tragödie von der emanzipatorischen Pflicht, die Gleichberechtigung der Mächte allein verbürgen zu müssen. Wo die Selbstreflexivität der poetischen Darstellung gleichberechtigt konfligierender Mächte nicht länger als Errungenschaft einer Gattung, sondern im systematischen Zusammenhang der dramatischen Gattungen zueinander erschlossen wird, eröffnet sich Raum für eine kritische Rekonstruktion der tatsächlich regressiven Versöhnungsstruktur der Hegelschen Tragödientheorie.

9.1 *Der tragische Konflikt*

Gemäß Hegel ist die Tragödie durch drei zentrale Merkmale bestimmt: Sie endet in einer (1) tragischen Versöhnung durch (2) subjektive Resignation,

4 An anderer, differenztheoretisch ebenfalls sehr anschlussfähiger Stelle in der *Phänomenologie* schreibt Hegel, dass die Tragödie »ihr wahres Ende« nur erreicht, wo »beide Seiten denselben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas der anderen voraus, um wesentlicheres Moment der Substanz zu sein« (PhG 349).

5 Der Vorwurf, Hegels Poetik sei reine Versöhnungsphilosophie, lässt sich bereits auf der begrifflichen Grundlage und Stellung des Dramas in der *Ästhetik* und damit ohne progressivstische Überformung der Tragödie widerlegen. Besonders deutlich zeigt sich das auf einer normativen Überformung der Tragödie gründende Missverständnis ihrer vermeintlichen Progressivität im kritisch motivierten Diktum Hegemanns, der glaubt, nur Tragödien auf die Theaterbühne bringen zu dürfen, um falschen Versöhnungen entgegenzuwirken: »Only Tragedies can make me happy« (2021: 209).

die objektiv gesichert wird durch die (3) Naturalisierung bestehender Ordnungsverhältnisse. Diese drei Merkmale werden erst in Hegels poetologischem Selbstverständnis rekonstruiert und in einem zweiten Schritt als strukturhomologe Bestimmung demokratischer Ordnungsbildung ausgeführt.

Die Leistung der Tragödie als dramatische Gattung besteht darin, dass sie den Konflikt zwischen objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit als unvermeidbaren zur Darstellung bringt, indem sie die Unmöglichkeit eines schuldfreien Handelns aufzeigt. Weil dramatische Subjekte die »Frucht [ihrer] eigenen Taten« (ÄIII 478) selbst brechen, richtet sich ihr selbstbestimmtes Handeln in der Tragödie stets gegen das Handeln anderer, gegen herrschende Ordnungsverhältnisse und letztlich auch gegen sich selbst. Bei Hegel heißt es:

> Das ursprünglich Tragische besteht nun darin, daß innerhalb solcher Kollision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und Verletzung der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in […] Schuld geraten. (ÄIII 523)

Diese Bestimmung ist zentral, weil sie offenlegt, dass Hegels Tragödienbegriff nicht auf die Rüge moralischer Verfehlungen zielt. Für Hegel legt die Tragödie Zeugnis davon ab, dass ein subjektiver Zweck grundsätzlich nur um den Preis der Unterdrückung anderer Zwecke verallgemeinert werden kann. Der tragische Konflikt unterscheidet dementsprechend nicht in Gut und Böse, denn, so Hegel, »das abstrakt Böse [hat] weder in sich selbst Wahrheit noch [ist] es von Interesse« (ÄIII 543; vgl. dazu Kap. 4.2). Zentral ist vielmehr, dass die dramatische Kollision in der Tragödie als Konflikt zur Darstellung kommt, in dem die Subjekte nur so handeln können, dass sie sich schuldig machen. Im Versuch der Verallgemeinerung ihrer partikularen Zwecke müssen sich Subjekte gegen denselben Versuch seitens anderer Subjekte durchsetzen: »Denn obschon sich die Charaktere das in sich selbst Gültige vorsetzen, so können sie es tragisch dennoch nur in verletzender Einseitigkeit widersprechend ausführen« (ÄIII 524). Ein tragisch selbstbestimmtes Handeln kann nur gelingen, wo die Notwendigkeit einer praktischen Schuld an der Marginalisierung und Überwältigung anderer Zwecke anerkennt und affirmiert wird. Hegel hält fest, dass bei »allen diesen tragischen Konflikten […] die falsche Vorstellung von Schuld oder Unschuld beiseite« gelassen werden muss. »Die tragischen Heroen sind ebenso schuldig als unschuldig« (ÄIII 545).

Gänzlich falsch verstanden wäre Hegels Tragödienbegriff daher, wo er, wie im Alltagsgebrauch üblich, mit gemeinem Unglück gleichgesetzt wird:

> Daher dürfen wir denn auch das Interesse für den tragischen Ausgang nicht mit der einfältigen Befriedigung verwechseln, daß eine traurige Geschichte, ein Unglück als Unglück, unsere Teilnahme in Anspruch nehmen soll. Dergleichen Kläglichkeiten können dem Menschen ohne sein Dazutun und Schuld durch die bloßen Konjunkturen der äußeren Zufälligkeiten und relativen Umstände, durch Krankheit, Verlust des Vermögens, Tod usw. zustoßen, und das eigentliche Interesse, welches uns dabei ergreifen sollte, ist nur der Eifer, hinzuzueilen und zu helfen. [...] Ein wahrhaft tragisches Leiden hingegen wird über die handelnden Individuen nur als Folge ihrer eigenen, ebenso berechtigten als durch ihre Kollision schuldvollen Tagen verhängt, für die sie auch mit ihrem ganzen Selbst einzustehen haben. (ÄIII 526)

Tragisch ist nur, was aus der höheren – dramatischen – Notwendigkeit der Kollision subjektiver Freiheit mit der Hervorbringung einer verbindlichen objektiven Ordnung resultiert. Demgegenüber ist zufälliges Unglück nie tragisch, aber immer traurig (vgl. Burke 1969: 39).

9.2 Antigone und die tragische Versöhnung

Interessanter als das Auftreten dramatisch berechtigter Konflikte ist ihr spezifisch tragischer, schuldbehafteter Vollzug. Wie Hegel in der *Ästhetik* betont, sind tragische Konflikte nicht nur durch die Ebenbürtigkeit der gegeneinander antretenden Mächte und die schuldvolle Unterdrückung der jeweils anderen Konfliktseite bestimmt. Sie zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass ihr Verlauf in einer tragischen Versöhnung mündet: »So berechtigt als der tragische Zweck und Charakter, so notwendig als die tragische Kollision ist daher drittens auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts« (ÄIII 524). Die versöhnliche »Auflösung der Einseitigkeit dieser Mächte, welche in den Individuen sich verselbständigen« wird in der Tragödie – anders als in der Komödie – dadurch hervorgebracht, dass eine Macht den Zweck der anderen, ihr »feindselig gegenüberstehen[den]« (ÄIII 481) Macht, in sich eingliedert. Welche der beiden Mächte obsiegt und den Zweck der anderen Macht in sich integriert, ist allerdings kein Zufall. Der Ausgang des tragischen Konflikts ist durch die Struktur der tragischen Versöhnung vorgegeben: Wie Hegel darlegt, kommt er zu einem Ende, wo der abweichende Zweck des wider-

ständigen Subjekts in die objektiven Ordnungsverhältnisse eingetragen und dadurch mit diesen versöhnt wird. Die tragische Handlungsordnung sichert ihren Fortbestand anders als die epische Ordnung nicht mehr dadurch, dass Effekte subjektiver Freiheit im Keim unterdrückt werden, sondern indem die daraus erwachsenden Zwecke in die Form moderater Entwicklungen überführt und in die herrschenden Ordnungsverhältnisse eingetragen werden. Selbstbestimmt formierte Zwecke werden berechtigt, um sie in eine neue »Einheit« mit gegebenen Ordnungsverhältnissen zu bringen, was deren ordnungsimmanente Weiterentwicklung anregt. Zwar werden Transformationsbegehren, die aus selbstbestimmtem Handeln erwachsen, dadurch berechtigt und als konstitutives Element geistiger Ordnungsbildung anerkannt, ihre tragische Integration in bestehende Ordnungsverhältnisse besiegelt aber im gleichen Zug ihre inhaltliche Entschärfung: Der Konflikt zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung lässt sich tragisch nur lösen, indem die selbstbestimmte Handlung, die motiviert ist, ganz andere Verhältnisse einzurichten, in eine moderate Reform zusammengestaucht wird, die zwar zu inneren Entwicklungen anregen mag, die bestehenden Verhältnisse jedoch nicht grundsätzlich in Frage stellt. Es manifestiert sich darin eine Spannung zwischen der dramatisch-gleichberechtigten Ausgangslage des auftretenden Konflikts und seiner tragisch-reformistischen Versöhnung, die das entsprechend »asymmetrische Tragödienmodell« (Schulte 1992: 70) Hegels bestimmt.

Besonders deutlich kommt diese Asymmetrie in Hegels Deutung der *Antigone* zum Tragen. Sophokles Tragödie illustriert die Grundstruktur der tragischen Versöhnung: Obwohl Kreon eine Bestattung seines Neffen und getöteten Rivalen im Kampf um den Thron Thebens, Polyneikes, verbietet, folgt Antigone ihrer familiären Trauerpflicht. Sie begräbt ihren Bruder und leistet dadurch einen selbstbestimmten, subjektiv freien Widerstand. Kreon verurteilt sie daraufhin zum Tode durch lebendiges Begraben. Er zieht dieses Urteil später zurück und erkennt ihr Begehren an, doch Antigone hat sich zu diesem Zeitpunkt bereits das Leben genommen, worauf eine Reihe weiterer Verzweiflungssuizide folgt. Dass Sophokles' Tragödie damit endet, dass Kreon Antigones Widerstand anerkennt und Polyneikes Begräbnis berechtigt, zeigt, dass die tragische Gleichberechtigung der gegeneinander antretenden Mächte an der Tatsache nichts ändert, dass die Entscheidung darüber, inwiefern die Macht des unteren Rechts subjektiver Freiheit berechtigt und zum Anlass für eine Veränderung herrschender Normen und Rechte genommen werden soll, dem oberen Recht Kreons überlassen bleibt. Egal wie Antigone handelt, in der Tragödie untersteht die Liberalisierung der Beerdigungsgesetze Thebens der Verfügungsmacht des Ordnungshüters Kreon. Wie Schulte richtigerweise beobachtet, entsteht dadurch der Eindruck, dass Hegel zunächst die

> Berechtigung desjenigen Prinzips verteidigt, das Antigone vertritt, später diese Verteidigung nicht nur zugunsten einer Gleichberechtigung, sondern zudem zugunsten einer krassen Ungleichberechtigung zurücknimmt. (1992: 13)

Obwohl eingangs beide Konfliktseiten dieselbe formale Berechtigung erfahren und Hegel ihre Unüberwindbarkeit beteuert, bleibt der tragische Ausgang ihrer Kollision vorbestimmt: Dieser verläuft stets so, dass die selbstbestimmt handelnden Subjekte, die dem »unteren Recht« subjektiver Freiheit zugeordnet werden jenen Subjekten unterliegen, die sich die Sicherung der bestehenden Ordnungsverhältnisse des »oberen Rechts« zum Zweck ihrer Handlungen machen. Dramatisch auftretende und berechtigte Konflikte enden tragisch, wo die herrschenden Ordnungsverhältnisse subjektive Transformationsbegehren dadurch absorbieren, dass sie sich nur so weit anpassen wie nötig, um ihren objektiven Fortbestand zu sichern.[6] Diesen explizit tragischen Versöhnungsprozess beschreibt Hegel folgendermaßen:

> [In] der Tragödie [geht] das ewig Substantielle in versöhnender Weise siegend [hervor], indem es von der streitenden Individualität nur die falsche Einseitigkeit abstreift, das Positive aber, das sie gewollt, in seiner nicht mehr zwiespältigen, affirmativen Vermittlung als das zu Erhaltende darstellt [...]. (ÄIII 527)

Hegels affirmatives Verständnis der tragischen Versöhnung suggeriert, dass der übrigbleibende Rest des ehemals widerständigen Zwecks, der in die bestehenden Ordnungsverhältnisse eingetragen werden kann, das »ewig Substantielle«, der eigentlich wahre Gehalt desselben sei. Dabei irritiert nicht nur der Verweis auf eine vermeintliche Substanz des lyrischen Ursprungs subjektiver Freiheit, sondern vor allem die damit verbundene Verklärung der Zurichtung subjektiver Zwecke. Hegel meint, dass es sich beim Rest, der nach der tragischen Versöhnung übrigbleibt, um das nur mehr »Positive«

6 Auf den ersten Blick scheint es, als würde die Asymmetrie der tragödientheoretischen Argumentation Hegels das geistphilosophisch herausgestellte, asymmetrische Verwirklichungsverhältnis der Mächte subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung konkretisieren, das den ordnungstheoretischen Einsatz der Hegelschen Poetik insgesamt begründet, vgl. Kap. 7.5. Doch wie die Rekonstruktion der Komödie zeigen wird (vgl. Kap 10), handelt es sich bei Hegels »asymmetrische[m] Tragödienmodell« (Schulte 1992: 70) um eine Reifizierung desselben: Wäre die tragische Versöhnung die einzige Möglichkeit, mit der der praktische Primat der objektiven Ordnung gegenüber der Macht subjektiver Freiheit in konkreten Konfliktvollzügen aufrechterhalten werden könnte, müsste die komische Ordnungsbildung per definitionem scheitern.

des ursprünglichen Zwecks handle, um dasjenige also, was das selbstbestimmt handelnde Subjekt wirklich »gewollt« habe und nun in nicht mehr »zwiespältiger« Form vorliege. Er will die tragische Versöhnung, die immer in der Stabilisierung gegebener Ordnungsverhältnisse resultiert, dadurch legitimiert wissen, dass er das Abstreifen der vermeintlichen Einseitigkeit widerständiger Zwecke im Zuge ihrer tragischen Einverleibung in herrschende Normen, Regeln und Gesetze begrüßt, weil er sich davon eine Bändigung des subjektiv freien Ursprungs dieser Zwecke erhofft, dessen lyrisches Zerstörungspotential er immer wieder betont.

Anders als Hegel nahelegt, ist das, was »in dem tragischen Ausgange aufgehoben wird« nicht nur die »einseitige Besonderheit, welche sich dieser Harmonie nicht zu fügen vermocht hatte« (ÄIII 524). Das eingeforderte Abstreifen der vermeintlich »falschen Einseitigkeit« selbstbestimmt formierter Zwecke zugunsten eines harmonisch integrierbaren Rests erweist sich als erzwungene Eingliederung des anfänglich berechtigen Widerstands in vorgegebene Verhältnisse. Die dramatische Kollision der objektiven Ordnung mit ihren aus sich selbst hervorgebrachten Effekten subjektiver Freiheit kann tragisch nur gelöst werden, indem darin formierte, widerständige Zwecke inhaltlich so weit entschärft werden, dass sie zum Anlass für moderate Entwicklungen genommen werden können, die die herrschenden Verhältnisse gegenüber grundlegenden Transformationsbegehren immunisieren. Solange die Mächte zu Beginn des Konflikts formal gleichberechtigt werden, sieht Hegel darin kein Problem:

> Das Resultat endlich der tragischen Verwicklung leitet […] keinem andere Ausgange zu, als daß sich die beiderseitige Berechtigung der gegeneinander kämpfenden Seiten zwar bewährt, die Einseitigkeit ihrer Behauptung aber abgestreift wird und die ungestörte innere Harmonie […] zurückkehrt. (ÄIII 547)

Doch wie Schulte (1992) zurecht kritisiert, ist das Ende des tragischen Konflikts trotz der anfänglichen Gleichberechtigung beider Mächte stets durch eine »Übermächtigung« (Menke 1996: 55) der selbstbestimmt handelnden Subjektivität durch ihre Integration in die objektiv herrschenden Ordnungsverhältnisse bestimmt. Wie auch Menke zeigt, kann sich die tragische Versöhnung nur vollziehen, indem sie die Seite objektiver Ordnungsbildung als die »eine höchste Macht« anerkennt und »das Subjektive zugunsten des [objektiv; *LH*] Gültigen begrenzt – es als nicht Subjektives zu seinem Recht kommen läßt« (1996: 55). In dieser Weise bestimmt die Übermacht Kreons die Struktur der sophokleischen Tragödie: Obwohl die dramatische

Ausgangslage eine Gleichberechtigung Kreons und Antigones vorgibt, bleibt es an Kreon, diese Beziehung der Gleichberechtigung herzustellen und die tragische Handlungsordnung als solche zu sichern, indem er bestimmt, was das positiv zu »Erhaltende« an Antigones Zweck gewesen sein wird. Die Lösung der Tragödie, die Hegel einfordert, ist nur um den Preis einer neuen Unterdrückung subjektiver Freiheit und selbstbestimmten Handeln zu erreichen, in der abweichende Zwecke zwar nicht mehr offen bekämpft, aber nicht weniger effizient dadurch gebändigt werden, dass sie in die Form moderater Reformen überführt in die objektiv herrschenden Ordnungsverhältnisse eingetragen werden.

9.3 *Das tragisch gespaltene Subjekt und sein Spiel mit der Maske*

Dass dem »unteren« und »oberen« Recht »zwei individuelle Gestalten« (PhG 537) zugewiesen werden können, ist gemäß Hegel »nur in der Abstraktion« dramatischer Kunstwerke möglich. Denn wie seine geistphilosophische Argumentation offenlegt, handelt es sich beim darin dargestellten Konflikt zwischen objektiver Ordnung und subjektiver Freiheit um einen Konflikt, der im subjektiven Geist, d. h. auf der inneren Szene der beteiligten Subjekte ebenso vollzogen wird, wie im objektiven Geist verbindlicher Ordnungsverhältnisse (vgl. dazu Kap. 7.4).

Dies lässt sich am exemplarischen Fall von Antigone und Kreon nachvollziehen, deren Zugehörigkeit zu einer der beiden konfligierenden Mächte nur auf den ersten Blick eindeutig ist: Hegel hält fest, dass »beiden an ihnen selbst das immanent [ist], wogegen sie sich wechselseitig erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseins gehört« (ÄIII 549). Dass Kreon sich vordergründig den bloßen Erhalt der herrschenden Ordnung Thebens und Antigone allein die subjektive Freiheit eines verbotenen, familiären Begräbnisses zum Prinzip ihres jeweiligen Handelns macht, gründet demnach in der Abstraktion der tragischen Darstellung, welche die Irreduzibilität der Differenz der beiden Mächte bezeugen soll. Dieser Darstellung gegenüber hält Hegel fest, dass »beide Seiten des Bewußtseins […] in der Wirklichkeit keine getrennte, einer jeden eigene Individualität haben, [und nur] in der Vorstellung jede ihre besondere Gestalt [erhalten]« (PhG 537 f.). Dies bedeutet, dass auch Kreon – »der seinerseits Vater und Gatte ist« und daher »die Heiligkeit des Bluts respektieren« müsste »und nicht das befehlen [sollte], was dieser Pietät zuwiderläuft« – von Momenten subjektiver Freiheit erfasst wird. Und umgekehrt hat auch Antigone – die »Königstochter und Braut«, die »in der

Staatsgewalt Kreons« lebt und »dem Gebot des Fürsten Gehorsam zollen sollte« (ÄIII 549) – ein Interesse am Erhalt der Ordnung Thebens.

Das selbstbestimmt handelnde Subjekt, das auf Seiten des unteren Rechts steht und sich auf der Grundlage subjektiv freier Empfindungen gegen die Ordnungsverhältnisse wendet, durch die es sich vergesellschaftet, verletzt dadurch immer auch einen Teil seines Selbst. Umgekehrt kann sich auch ein Subjekt, das sein Handeln vollumfänglich am Erhalt herrschender Ordnungsverhältnisse ausrichtet, gleichwohl in der Selbstbestimmung eines ihm gegenüberstehenden Subjekts erkennen, da es den subjektiv freien Ursprung seiner Handlungen aus eigenem Empfinden kennt. Dies ist der Grund, weshalb Hegel festhält, dass die Held:innen sich im tragischen Konflikt nicht nur an anderen, sondern immer auch an sich selbst schuldig machen:

> Weil »die streitenden Individuen, ihrem konkreten Dasein nach, an sich selbst jedes als Totalität auftreten, [stehen] sie an sich selber in der Gewalt dessen […], wogegen sie ankämpfen, und [verletzen] daher das […], was sie ihrer eigenen Existenz gemäß ehren sollten« (ÄIII 549).

Diese in sich gespaltene Grundstruktur dramatischer Subjektivität wird durch die Darstellungsform der Tragödie thematisiert: Dass das Subjekt des unteren Rechts in der Tragödie früher oder später durch die herrschenden Ordnungsverhältnisse übermächtigt wird, führt dazu, dass es sein selbstbestimmtes Handeln nur einseitig und äußerlich zur Darstellung bringen kann. Weil es weiß, dass seine innere Antigone zwar formal dazu berechtigt ist, ihre Transformationsbegehren vorzutragen, dass Kreon aber gleichwohl obsiegen wird, bleibt der subjektive Geist in eine lyrische Seite subjektiver Freiheit und eine epische Seite objektiver Ordnung entzweit. Weil sich das Subjekt in der Tragödie von Beginn weg für eine dieser beiden Seiten entscheiden und sein gesamtes Handeln danach ausrichten muss, erweist sich die spezifisch tragische Verknüpfung der beiden Mächte gemäß Hegel als »äußerlich[e], eine Hypokrisie; der Held […] zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst« (PhG 540).

Diese Unterscheidung von Maske und Schauspieler:in reflektiert den Unterschied zwischen Epos und Drama: Anders als die epische Sänger:in, die gänzlich in ihrer Rolle aufgeht, tritt das dramatische Subjekt als in sich zerbrochenes auf. Weil das Selbst der Schauspieler:in, dem ein Rest der feindlichen Macht zugehörig ist, gegen die es im tragischen Konflikt antritt, unter der aufgesetzten Maske erkennbar bleibt, bleibt auch die Maske ihrer Person als Repräsentation ihres Selbst erkennbar. Obschon die tragische Held:in die Maske der Repräsentation ihres selbstbestimmten Handelns aufsetzt,

wird sie innerlich von ihrer Entscheidung zerrissen und der unterdrückte Wunsch nach Ordnungssicherung scheint unter ihrer Maske hervor. Als Hypokrisie erweist sich dieses tragische Auseinandertreten von Maske und Schauspieler:in allerdings nicht, weil darin das dramatische Repräsentationsverhältnis von Selbst und Person erkennbar bleibt, sondern weil sich die Maske des selbstbestimmt handelnden Subjekts vor dem Hintergrund der tragischen Versöhnung als bloß äußerlicher Ausdruck seines zum Untergang verdammten Widerstands entpuppt.

9.4 *Tod oder Resignation: Die unmögliche Wahl des tragischen Subjekts*

In der Tragödie ist das Handeln des widerständigen Subjekts aufgrund der objektiven Übermächtigung seiner Zwecke, die durch die Struktur der tragischen Versöhnung vorgegebenen ist, von Beginn an zum Scheitern verdammt. Es wird daher vor eine unmögliche Wahl gestellt: Entweder es steht, wie Antigone, kompromisslos für den eigenen Zweck ein und nimmt dadurch den Märtyrer:innentod in Kauf oder es resigniert.

> In der Tragödie zerstören die Individuen sich durch die Einseitigkeit ihres gediegenen Wollens und Charakters, oder sie müssen resignierend das in sich aufnehmen, dem sie in substantieller Weise selbst sich entgegensetzten […]. (ÄIII 527)

Wo das widerständige Subjekt die erste Variante wählt, die Hegel der klassischen Antike zurechnet, wird es im Verlauf des tragischen Konflikts in »Schranken zurück[gewiesen] und zertrümmert« (ÄIII 548). Perfide ist, dass diese Zerstörung keine Aufgabe ist, die seine Widersacher:in übernehmen würde; der Tod des tragischen Subjekts ist einer, den es sich selbst zufügen muss. Dass Antigone nicht durch die Hand Kreons, sondern durch ihre eigene stirbt, ist kein Zufall: Sie muss sich selbst zertrümmern, weil ihr die Alternative der subjektiven Resignation angeboten wurde, die sie im Gespräch mit Ismene ablehnt. Als antikes Beispiel dieser zweiten Variante subjektiver Resignation, die Hegel als die in ihrer Tendenz zur Moderne hinstrebende Versöhnungsvariante beschreibt, nennt er Antigones Vater Ödipus auf Kolones. Dessen Tragödie endet damit, dass er »allen Zwiespalt in sich auslöscht und sich in sich selber reinigt« (ÄIII 551). Statt einen Märtyrer:innentod zu sterben, zieht sich Ödipus auf die innere Szene seines Selbst zurück: Er bringt den tragischen Konflikt zu einem Ende, indem er den ordnungserhaltenden Zweck seiner Verbannung internalisiert.

Hegel beschreibt die tragische Resignation als einen Ausgleich subjektiver Art, weil die anfängliche »Einseitigkeit« des widerständigen Zwecks darin nicht länger im Zuge einer Übermächtigung der herrschenden Ordnungsverhältnisse abgestreift wird, sondern durch das widerständige Subjekt selbst. Seine Resignation beschreibt eine Internalisierung des dramatischen Konflikts auf Ebene des subjektiven Geistes: Indem es die Kollision seines selbstbestimmt formierten Zwecks mit den objektiv geltenden Ordnungsverhältnissen auf die innere Szene seiner Subjektivität rückverlagert, muss dieser Konflikt nicht länger als äußerliche, öffentliche und daher stets auch politische Auseinandersetzung im objektiven Geist herrschender Ordnungsverhältnisse ausgetragen werden. In der zweiten Variante der subjektiven Resignation wird die tragische Versöhnung dadurch vollbracht, dass auch der letzte Rest seines ursprünglichen Zwecks noch vom resignierenden Subjekt absorbiert wird. Hegel unterscheidet dabei zwischen zwei Subkategorien der subjektiven Resignation: Sie

> kann teils religiös sein, indem das Gemüt gegen den Untergang seiner weltlichen Individualität sich eine höhere unzerstörbare Seligkeit gesichert weiß, […] teils endlich inhaltsreicher durch die Anerkennung, daß es nur ein seiner Handlung gemäßes, wenn auch bitteres Los dahinnehme. (ÄIII 566)[7]

In beiden Fällen wird der auftretende Konflikt dadurch versöhnt, dass er auf die innere Szene des Subjekts rückprojiziert wird, ohne dass die in Frage gestellten, objektiv herrschenden Regeln, Rechte und Normen transformiert werden müssten (vgl. dazu Eagleton 2003: 58).

Subjektive Resignationen dieser Art sind nicht nur seltener, sondern auch weniger eindrücklich als der selbstgewählte Märtyrer:innentod der »echt tragischen Charaktere« der Antike, weshalb sie kaum je mit der tragischen Gattung assoziiert werden. Auch Hegels Verhältnis zur Möglichkeit der tragischen Versöhnung durch die Resignation des widerständigen Subjekts bleibt ambivalent: Einerseits zeigt er sich fasziniert von der ersten Variante, der heldenhaften »Macht [des] bestimmten Charakters«, der sich »seiner Individualität nach mit irgendeiner besonderen Seite jenes gediegenen Lebensinhalts untrennbar zusammengeschlossen hat und dafür einstehen will«

7 Dass Hegel die subjektive Versöhnung religiös bestimmt, zeugt vom Entsprechungsverhältnis, in dem die Figur tragischer Resignation zum subjekttheoretischen Ansatz christlicher Sittlichkeit steht, durch Hegel den modernen Staat vom Vollzug politischer Konflikte entlasten will, indem er den Widerstreit zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung auf die innere Szene des christlichen Subjekts rückprojiziert.

(ÄIII 521). Andererseits plädiert er für tragische Versöhnungen, da diese durch einen harmonischeren »Ausgleich [...] subjektiver Art [...]«, zustande kommen, »indem die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit selbst aufgibt« (ÄIII 550). Trotz seiner Faszination für die Standfestigkeit der antiken Held:innen schlägt er sich gegen Ende der *Ästhetik* immer deutlicher auf die Seite der subjektiven Resignation, in der er die Struktur moderner Konfliktvollzüge angelegt sieht: »Schöner endlich als diese mehr äußerliche Weise des Ausgangs ist die innerliche Aussöhnung, welche ihrer Subjektivität wegen bereits gegen das Moderne hinstreift« (ÄIII 551).[8]

9.5 Von »wahrhaft« tragischen Zwecken

Je weiter Hegel in seinen Ausführungen zur Tragödie vorrückt, desto deutlicher zeigt sich die Asymmetrie zwischen der anfänglich dramatischen Gleichberechtigung der beiden Mächte und seiner zunehmenden Präferenz für ihre Versöhnung durch subjektive Resignation. Obschon es die Gleichberechtigung der Mächte ist, über die er den Unterschied zwischen Epos und Tragödie begründet, relativiert und beschränkt Hegel diese dramatische Bestimmung der Tragödie gegen Ende der *Ästhetik* zunehmend: Faktisch ist es nicht länger die Berechtigung der subjektiven Freiheit und daraus erwachsender Konflikte mit herrschenden Ordnungsverhältnissen, die das Gattungsprinzip der Tragödie auszeichnet, sondern deren möglichst harmonische Versöhnung.

Das Gelingen des tragischen Konfliktverlaufs wird von Hegel dadurch gekennzeichnet, dass selbstbestimmt handelnde Subjekte ihre formal berechtigten Transformationsbegehren nur einbringen können, wo sich ihre Zwecke harmonisch mit den herrschenden Ordnungsverhältnissen versöhnen lassen. Statt die Vorgegebenheit eines solchen Konfliktausgangs als problematische, inhaltliche Beschränkung dessen zu begreifen, was in der tragischen Handlungsordnung als berechtigter Zweck auftreten kann, verschiebt Hegel die Unterscheidung in tragisch berechtige bzw. unberechtigte Zwecke – ganz im Sinne seiner Aufforderung zur subjektiven Resignation – auf die innere

8 Ähnlich heißt es auch in Pfordtens Vorlesungsmitschrift: »Im Modernen fällt die Versöhnung in die Hand des Subjekts selbst« (Friemert 2012: 131). Damit korrespondiert die Argumentation in den *Vorlesungen zur Religion*, in denen Hegel seine Präferenz subjektiver Versöhnungen folgendermaßen begründet: »Die höhere Versöhnung wäre, dass im Subjekt die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde – das Bewußtsein seines Unrechts abtut« (RII 134). Für eine ausführliche Diskussion des religionsphilosophischen Kontexts der tragisch-subjektiven Versöhnungsfigur, vgl. Billings 2014: 139–158.

Szene des Subjekts. In der Tragödie soll »nur ein wahrhafter Gehalt […] in die edle Menschenbrust ein[schlagen] und […] sie in ihren Tiefen [erschüttern]« (ÄIII 525 f.). Zur Moderne hinstreifende Charaktere, die sich »von Anfang an mitten in einer Breite zufälligerer Verhältnisse und Bedingungen« (ÄIII 560) wiederfinden, sind gemäß Hegel mit der Aufgabe betraut, »wahrhafte« von unwahrhaften Zwecken zu scheiden. Um ihrer subjektiven Resignation bereits im Vorfeld auftretender Konflikte den Weg zu bereiten, sind sie dazu angehalten, ihre Zwecke erst auf deren grundsätzliche Kompatibilität mit herrschenden Ordnungsverhältnissen zu prüfen, bevor sie eine Transformation bestehender Regeln, Normen und Gesetze einfordern. Hegels Beschreibung folgend kann der »wahrhafte Gehalt« subjektiver Zwecke, den die tragischen Subjekte am Grad ihrer innerlichen Erschütterung erkennen sollen, nur einer sein, der von Anfang auf Seiten des Bestehenden steht.

Dadurch nimmt Hegels Affirmation tragischer Schuldhaftigkeit eine problematische Wendung: Indem sich der Ausgang des tragischen Konflikts als immer schon vorentschieden erweist, vermischt sich die formale Schuld an der Unterdrückung anderer Zwecke mit der Schuld an der Infragestellung objektiver Ordnungsverhältnisse, die dramatisch berechtigt sein sollte. Das heroische Bild der formal notwendigen Verschuldung an anderen Zwecken überblendet die inhaltliche Vorbestimmung des tragischen Konfliktausgangs: Die wirkliche Schuld des selbstbestimmt handelnden Subjekts in der Tragödie besteht nicht in seiner unhintergehbaren Schuld gegenüber anderen Zwecken, sondern in der Kühnheit seines Versuchs, einen inhaltlich bereits verlorenen Kampf auszufechten. Wo die Tragödie, wie von Hegel vorgesehen, in der »leere[n] Ruhe der Ergebung in die Notwendigkeit« endet, bleibt dem Subjekt vom anfänglichen Konflikt nichts als »untätige[r] Schrecken« und ein »hilflose[s] Bedauern« (PhG 535). Das tragische Subjekt, das durch die dramatische Berechtigung auftretender Konflikte zunächst dazu eingeladen wurde, selbstbestimmt handelnd in die Gestaltung objektiver Ordnungsverhältnisse einzugreifen, wird zunehmend passiviert: Bevor es sich einbringen darf, soll es im privaten Bereich der inneren Szene seiner Subjektivität wahre von unwahren Zwecken scheiden.

Im Fortgang der Hegelschen Beschreibung tragischer Versöhnungen durch subjektive Resignation schleicht sich die didaktische Forderung nach einem voreiligen Gehorsam ein, wodurch er die Tragödie unwillentlich immer stärker von ihrer dramatischen Bestimmung löst und sie zurück an das epische Modell einer moralischen Tugendlehre von guten und schlechten Zwecken rückt. Anders als in der *Ästhetik* finden sich in der *Phänomenologie* Stellen, in denen Hegel die problematische Nähe der tragischen Versöhnung zur epischen Unterdrückung subjektiver Freiheit selbst andeutet. Er beschreibt

darin zunächst, wie die Tragödie in einem »Verschwundensein der Wirklichkeit«, einer »Ruhe des Ganzen in sich selbst« mündet, die mit der »Untätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung« einhergeht. In tragödienkritischer Absicht heißt es darauf, dass die moderaten Entwicklungen, in denen sich die tragische Versöhnung objektiv niederschlägt, als Resultat einer »gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens« erscheinen, wodurch sich die tragische Handlungsordnung als »inkonsequent, zufällig, [ihrer dramatischen Bestimmung; *Anm. LH*] unwürdig« erweist. Wo der selbstbestimmte Handlungsspielraum subjektiver Freiheit, den Hegel hier unter dem Begriff der Individualität fasst, wie in der Tragödie »dem Wesen nur oberflächlich anhäng[t]«, erweist sich die Macht der »Individualität [als] die unwesentliche« (PhG 539).

Im Unterschied zum Epos wird die Lehre eines vermeintlich »wahrhaften Gehalts« tragischer Zwecke nicht von einer offen unterdrückenden Ordnungsinstanz durchgesetzt und exekutiert. In der Tragödie werden selbstbestimmt handelnde Subjekte ungleich perfider, durch die Verklärung des Scheiterns ihrer Vorgänger:innen, »in dem Mitleiden mit diesen, die [sie] zugleich als [dieselben] mit sich selbst [wissen]« (PhG 534 f.) dazu angehalten, ihre Zwecke besser heute als morgen aufzugeben. Dies begründet Hegel dadurch, dass die einzelnen Subjekte von der Alternative einer tragischen Versöhnung im Märtyrer:innentod weit mehr zu befürchten hätten als von der nur »äußere[n] Gewalt« (ÄIII 525) epischer Herrschaft: »Was der Mensch wahrhaft zu fürchten hat, ist […] die sittliche Macht, die […] das Ewige und Unverletzliche ist, das er, wenn er sich dagegen kehrt, gegen sich selber aufruft« (ÄIII 525). Um die Notwendigkeit einer verinnerlichten Vorfilterung subjektiver Zwecke zu begründen, referiert Hegel auf das vermeintlich »absolute Walten [einer] ewigen Gerechtigkeit« (ÄIII 526), deren Eingriff stets im Interesse bereits herrschender – gemäß Hegel: sittlicher – Ordnungsverhältnisse erfolgt. Was das widerständige Subjekt in der Tragödie gegen sich aufruft, ist nicht nur die anfänglich herausgestellte Schuld an der Unterdrückung der Zwecke anderer und sich selbst, sondern eine übergeordnete Gerechtigkeit, die sichern soll, dass der tragische Konflikt tatsächlich in einer versöhnenden Übermächtigung widerständiger Zwecke durch die herrschenden Ordnungsverhältnisse mündet.

9.6 Ewige Gerechtigkeit

Dass auftretende Konflikte mit dem Ende der Tragödie tatsächlich versöhnt werden, sieht Hegel durch das »absolute Walten« einer »ewigen Gerechtig-

keit« (ÄIII 526) garantiert, die das selbstbestimmt handelnde Subjekt gegen sich selbst aufruft, wo es die vorgelagerte Pflicht einer innerlichen Wahrhaftigkeitsüberprüfung seiner Zwecke übergeht. Diese Gerechtigkeit greift ins Konfliktgeschehen ein und hebt den auftretenden Konflikt dadurch »als Widerspruch auf« (ÄIII 524), dass sie die tragische Entscheidung zwischen Tod oder Resignation erzwingt. In beiden Fällen handelt es sich um eine Aufhebung des Konflikts zugunsten der herrschenden Ordnungsverhältnisse, die darin resultiert, dass das »Positive«, die Essenz dessen, was das widerständige Subjekt vermeintlich wirklich wollte, in einer »nicht mehr zwiespältigen, affirmativen Vermittlung« (ÄIII 527), d. h. wenn überhaupt, in Form einer moderaten Reformentwicklung dieser Verhältnisse erhalten bleibt. Daher, so Hegel, kann es nur das »Substantielle und wahrhaft Wirkliche« sein, das im Walten der »ewigen Gerechtigkeit« zu seinem »eigentliche[n] Recht« kommt.[9] So wird die Figur einer »ewige[n] Gerechtigkeit« als übergeordnete Instanz zur Sicherung der Kohäsion der durch selbstbestimmte Handlungen und daraus formulierte Transformationsbegehren infrage gestellten Ordnungsverhältnisse eingesetzt.

Die Figur ewiger Gerechtigkeit, die die Auflösung des tragischen Konflikts als »unvermittelte[n] Widerspruch« (ÄIII 524) verbürgt, erweist sich auch für Hegels logische Argumentation als zentral, weil sie die Asymmetrie seines Tragödienbegriffs begründet und offenlegt, warum er die tragische Versöhnung der dramatischen Gleichberechtigung der Mächte überordnet. Hegel relativiert die anfängliche Behauptung einer logischen Äquivalenz von Konflikt und Versöhnung gegen Ende seiner Ausführungen, indem er festhält, dass es in der Tragödie nicht primär um einen »Kampf der Besonderheiten« (ÄIII 524) ginge, der als Konflikt gleichberechtigter Zwecke ausgetragen wird. »Das wahrhaft Substantielle«, das in der Tragödie »zur Wirklichkeit zu gelangen hat«, so Hegel, ist die »Versöhnung, in welcher sich die bestimmten Zwecke und Individuen ohne Verletzung und Gegensatz einklangsvoll betätigen« (ÄIII 524). Damit wertet er das Zustandekommen einer harmonischen Versöhnung in der Tragödie höher als das dramatische Grundprinzip eines »gleiche[n] Gelten[s] beider Mächte« (ÄIII 547). Die anfängliche Behauptung einer Gleichberechtigung der Mächte wird auf eine nur mehr »relative Berechtigung« der »einseitige[n] Zwecke und Leidenschaften« (ÄIII 526)

9 Im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1980) formuliert Benjamin eine berühmte Kritik dieser idealistischen Verklärung der Tragödie zur Sicherungsinstanz der sittlichen Weltordnung, vgl. dazu Bohrer 2009: 21–24. So treffend Benjamins Kritik ist, seine umgekehrte Annahme einer in der Form der Tragödie strukturell angelegten Schicksalskritik vermag nicht zu überzeugen, vgl. dazu Ette 2011: 18, für eine Kontextualisierung der Unterscheidung von Tragödie und Trauerspiel Young 2013: 190 f.

selbstbestimmt handelnder Subjekte reduziert. Dieser zunehmende Fokus Hegels auf die Versöhnung tragischer Konflikte führt dazu, dass er die Radikalität seiner eigenen gattungstheoretischen Bestimmung des Dramas verkennt: Kaum hat er die dramatische Gleichberechtigung selbstbestimmt handelnder Subjekte als Merkmal der Tragödie eingeführt, entschärft er sie. Da sich diese tragödientheoretische Asymmetrie von der dramatischen Gleichberechtigung der konfligierenden Zwecke hin zur Priorisierung der tragischen Versöhnung durch subjektive Resignation geistphilosophisch nicht begründen lässt, verweist er auf das Walten einer übergeordneten, göttlich legitimierten Gerechtigkeit, die Gehorsam auf Ebene des Gefühls erzwingen soll:

> Über der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der Versöhnung, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, daß der Konflikt und Widerspruch […] in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte. (ÄIII 526)[10]

9.7 *Tragische Naturalisierungen*

Dass Hegel immer wieder auf das vermeintliche Walten einer übergeordneten Gerechtigkeit referieren muss, um den versöhnlichen Ausgang auftretender Konflikte in der Tragödie zu sichern, ist darauf zurückzuführen, dass die tragische Handlungsordnung auf Voraussetzungen basiert, die sie selbst nicht hervorbringen kann: Die tragische Handlungsordnung, die durch eine anfängliche Gleichberechtigung der beiden Mächte und eine darauffolgende Versöhnung des auftretenden Konflikts durch die Unterordnung subjektiver

10 Gegen Ende der *Ästhetik* gründet Hegel die vermeintliche Ewigkeit dieser Gerechtigkeit darin, dass ihr Walten nicht nur in der Tragödie zu beobachten sei, sondern als göttliche Instanz über dem menschlichen Gattungswesen, und damit auch über sämtlichen, poetologisch unterscheidbaren Gattungsordnungen stünde. In merkwürdiger Spannung zur anfänglichen Grundbestimmung der dramatischen Gleichberechtigung der Mächte und der späteren Definition der Komödie, die jenseits solcher Gerechtigkeit steht, will er die Hauptaufgabe der gesamten Poetik als darstellende Offenbarung ewiger Gerechtigkeit verstanden wissen: In ihr soll sich »das Walten einer höheren Weltregierung, sei es als Vorsehung oder Schicksal, offenbar machen« (ÄIII 537 f.). Diese Verklärung ewiger Gerechtigkeit ist als Ausdruck der Verlegenheit Hegels zu deuten, der nicht bereit ist, die Konsequenzen aus dem tragischen Selbstmissverständnis zu ziehen, das er selbst offenlegt.

Freiheit bestimmt ist, kann selbst nicht garantieren, dass die Zwecke selbstbestimmt handelnder Subjekte die herrschenden Ordnungsverhältnisse nicht vollständig auflösen und das Ordnungswesen in lyrischem Chaos aufgeht. Es gibt keine innertragische Instanz, die den tragischen Konfliktvollzugsmodus als solchen sichern und die Gefahr einer Selbstunterminierung der tragischen Handlungsordnung durch ihre dramatische Berechtigung subjektiver Freiheit bändigen könnte. Die strukturhomolog damit verbundene These lautet, dass Hegels Figur ewiger Gerechtigkeit als Platzhalter für eine uneingestandene, revolutionäre Bedingtheit der tragischen Handlungsordnung dient. In ihr manifestiert sich das spezifisch tragische Verhältnis zwischen ordnungsimmanent berechtigter und revolutionärer Entwicklung.

Wie sich gezeigt hat, verkommt der vermeintlich gleichberechtigte Konfliktverlauf in der Tragödie zu einem abgekarteten Spiel mit prädestiniertem Ausgang. Wo Hegel die tragische Versöhnung zum Ausdruck ewiger Gerechtigkeit verklärt, erscheinen die herrschenden Ordnungsverhältnisse als unveränderbar. In dieser Hinsicht problematisiert auch White Hegels Versöhnungsfigur:

> The reconciliations that occur at the end of Tragedy are […] somber; they are more in the nature of resignations of men to the conditions under which they must labor in the world. These conditions, in turn, are asserted to be inalterable and eternal, and the implication is that man cannot change them but must work within them. They set the limits on what may be aspired to and what may be legitimately aimed at in the quest for security and sanity in the world. (2014: 9)

Im Unterschied zum Epos ist die zur Moderne hinstrebende Tragödie – als subjektive Versöhnung in ewiger Gerechtigkeit – gleichwohl nicht durch eine vollkommene Unveränderbarkeit, sondern durch eine partielle Berechtigung gewisser ordnungsimmanenter Entwicklungen gekennzeichnet:

Tradierte Normen, Regeln und Gesetze können moderat reformiert werden, solange die tragische Handlungsordnung und die zentralen Ordnungsverhältnisse, die sie sichern, nicht in Frage gestellt werden. Aus ordnungstheoretischer Perspektive dient die Figur ewiger Gerechtigkeit dazu, der Gefahr einer Radikalisierung von Transformationsbegehren vorzubeugen, indem sie dafür sorgt, dass falsche Einseitigkeiten abgestreift und dadurch eine Absetzung der tragischen Handlungsordnung insgesamt verhindert wird.

Dies führt zu einer impliziten Naturalisierung jener Ordnungsverhältnisse, die den Erhalt ihrer Handlungsordnung sichern. Zweck des Hegelschen Appells zur tragischen Versöhnung in subjektiver Resignation und seiner

Warnung vor dem Walten ewiger Gerechtigkeit ist es, revolutionäre Infragestellungen der tragischen Handlungsordnung zu verhindern. Um die Gefahr ihrer Absetzung durch eine andere Ordnung zu absorbieren, entwickelt die strukturell tragische Handlungsordnung einen Satz an vermeintlich substantiellen, gehaltvollen Ordnungsverhältnissen, die ordnungsimmanent nicht in Frage gestellt werden können und infolgedessen naturalisiert werden. Im Unterschied zum Epos, in dem sämtliche Ordnungsverhältnisse unmittelbar natürlich oder göttlich legitimiert werden, vollzieht sich deren tragische Naturalisierung im Schatten ewiger Gerechtigkeit: Die tragische Handlungsordnung erhebt den dramatischen Anspruch, sämtliche Konflikte zu berechtigen und ordnungsimmanent prozessieren zu können, obschon sie die Infragestellung gewisser Ordnungsverhältnisse von Beginn weg ausschließen muss. Das Problem der Regression, das bisher nur als revolutionärer Rückschritt von mehr zu einer selbstreflexiven Ordnung beschrieben wurde, wiederholt sich damit auf ordnungsimmanenter Ebene: In der Tragödie kommt es zu ordnungsimmanenten Regressionen, weil grundlegende Ordnungsverhältnisse naturalisiert und der selbstbestimmten Gestaltung seitens widerständiger Subjekte entzogen werden, ohne dass dieser Entzug im Selbstverständnis der herrschenden Handlungsordnung eingestanden würde.

9.8 Das tragische Selbstmissverständnis: Zur Verschleierung der revolutionären Bedingtheit der tragischen Handlungsordnung

Strukturhomolog ins Feld der politischen Ordnungsbildung eingetragen, lässt sich das Selbstmissverständnis der tragischen Handlungsordnung folgendermaßen reformulieren: Sie glaubt, demokratisch zu sein, weil sie subjektiv frei formierte Zwecke anerkennt und selbstbestimmt handelnde Subjekte in gleichberechtigte Konflikte mit herrschenden Ordnungsverhältnissen eintreten lässt. Das dramatisch-demokratische Versprechen der Tragödie lautet, dass solche Zwecke zum Anlass für ordnungsimmanente Entwicklungen genommen werden und sich auftretende Konflikte entsprechend innerhalb der herrschenden Ordnungsverhältnisse lösen lassen. Es zeigt sich aber, dass diese Auflösung nur durch tragische Versöhnungen in der Form subjektiver Resignation gewährleistet werden kann, die von einem privatisierten Gehorsamsgebot auf Seite des Subjekts und einer objektiven Naturalisierung grundlegender Ordnungsverhältnisse getragen werden. Die strukturell tragische Handlungsordnung schützt sich dadurch vor der Gefahr ihrer revolutionären Infragestellung, dass sie auftretende Konflikte auf

die innere Szene der Subjekte projiziert und zentrale Institutionen ihrer Ordnungssicherung dadurch der Möglichkeit ihrer selbstbestimmten Veränderung entzieht.

Für das tragische Subjekt bedeutet dies, dass die Überprüfung seiner Zwecke auf deren Kompatibilität mit dem tradierten Grundsatz substantieller Ordnungsverhältnisse einem quasi-revolutionären Engagement für den Erhalt der tragischen Handlungsordnung gleichkommt. In seiner subjektiv vorgelagerten Filterung »wahrhaft« tragischer Zwecke wiederholt es die revolutionäre Errungenschaft der tragischen Handlungsordnung im »Tempus [einer] uneinholbaren Nachträglichkeit« (Menke 2018: 79). Problematisch ist daran weniger, dass die Subjekte in der tragischen Handlungsordnung dazu angehalten werden, sich gegen ihre revolutionäre Infragestellung zu stellen. Problematisch ist vielmehr, dass die tragische Handlungsordnung den quasi-revolutionären Charakter der Verinnerlichung der tragischen Konfliktversöhnung durch die Drohung ewiger Gerechtigkeit verschleiert. Indem man die Aufgabe der Naturalisierung gewisser Ordnungsverhältnisse der tugendhaften Zweckfilterung der Einzelnen überantwortet, wird sie nicht nur verinnerlicht, sondern auch entpolitisiert: Im tragischen Selbstverständnis bleibt der quasi-revolutionäre Charakter des subjektivierten Gehorsamkeitsgebots uneingestanden, weil die revolutionäre Entwicklung, die die strukturelle Etablierung der Tragödie als herrschende Handlungsordnung ermöglicht hatte, als abgeschlossen angesehen wird. In der tragischen Handlungsordnung herrscht der Glaube, ihre revolutionäre Herkunft sei überwunden: Wo Konflikte innerhalb einer bestehenden Ordnung berechtigt und prozessiert werden können, bedürfe es keiner revolutionären Ablösung dieser Ordnung mehr, um politische Transformationen durchzusetzen. Angesichts der prinzipiellen Zukunftsoffenheit der politischen Geschichte kann es sich dabei nur um ein tragisches Selbstmissverständnis handeln: Keine Ordnung der Welt kann ihre revolutionäre Bedingtheit überwinden, weil jede Ordnung revolutionär eingesetzt werden konnte und deshalb auch wieder revolutionär abgesetzt werden kann.

Anders als ihr Selbstverständnis vorgibt, überwindet die tragische Handlungsordnung ihre revolutionäre Bedingtheit nicht, sie verdeckt und vergisst sie, indem sie die Aufgabe der Bewältigung ihrer revolutionären Infragestellung von der Sphäre der objektiven Ordnungsbildung auf die innere Szene tragischer Subjekte drängt, denen sie mit dem Walten ewiger Gerechtigkeit droht. Die Subjekte sollen ihre Zwecke immer schon so vorgefiltert haben, dass sie gar nicht erst mit dem naturalisierten Grundsatz jener Ordnungsverhältnisse in Konflikt geraten können, der die tragische Handlungsordnung vor ihrer revolutionären Infragestellung sichern soll. Den tragischen

Subjekten kommt dadurch eine doppelte Aufgabe zu: Sie müssen für ihre Zwecke einstehen, um dem dramatischen Versprechen ordnungsimmanenter Entwicklungen zu tragischer Einlösung zu verhelfen und gleichzeitig die grundsätzliche Kompatibilität dieser Zwecke mit den objektiv herrschenden Ordnungsverhältnissen gewährleisten können. Sie müssen einerseits garantieren, dass Transformationsbegehren formuliert werden, die zu moderaten Entwicklungen führen, die das dramatische Selbstverständnis der geschichtlichen Konstitution der tragischen Handlungsordnung bestätigen und sie andererseits sicherstellen, dass diese Transformationsbegehren die darin herrschenden Ordnungsverhältnisse nicht in ihrer Substanz in Frage stellen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die tragische Handlungsordnung behauptet, ihre revolutionäre Bedingtheit durch die dramatische Berechtigung ordnungsimmanenter Entwicklungen absorbieren zu können. Das damit verbundene Selbstmissverständnis besteht darin, dass sie das Fortwirken der revolutionären Bedingtheit ihrer selbst als dramatische Handlungsordnung nicht begreifen kann: Weil sie vom Glauben getragen wird, die ordentliche Berechtigung des unteren Rechts subjektiver Freiheit sei ein für alle Mal erkämpft worden, kann sie die Fortdauer dieses Kampfes nicht mehr ausdrücken. Der andauernde Kampf um ihren Erhalt als dramatische Handlungsordnung, die ordnungsimmanente Entwicklungen berechtigt, kommt nicht als Kampf um die Voraussetzungen ihrer Ordnungsbildung zum Ausdruck, weil sich die tragische Handlungsordnung blind macht für ihre eigene revolutionäre Genese.

Die erläuterte Figur ewiger Gerechtigkeit dient Hegel dazu, dieses Selbstmissverständnis der Tragödie zu verschleiern: Dass das Walten solcher Gerechtigkeit, anders als Hegel behauptet, weder objektiv noch wirklich ewig sein kann, manifestiert sich darin, dass sie ihre Wirkung nur entfalten kann, wo sie widerständigen Subjekten gegenüber als Drohung auftritt. Tragische Subjekte sind dem Walten ewiger Gerechtigkeit nicht ausgeliefert; sie rufen es vielmehr selbst gegen sich auf, indem sie ihre anfänglichen Zwecke in subjektiver Resignation aufgeben und den »positiven Rest« derselben in die ordnungsimmanent berechtigten Bahnen moderater Reformen überführen. Dass das tragische Walten ewiger Gerechtigkeit auf den Gehorsam der Subjekte angewiesen ist, zeigt, dass die Schicksalsinstanz keine tatsächlich übergeordnete, sondern eine durch die Ordnung selbst gesetzte ist. So wie jede andere Ordnung auch ist die Tragödie eine Ordnung, die revolutionär eingesetzt wurde und insgeheim um ihre Wiederabsetzung fürchtet – sie ist eine dramatische Handlungsordnung, die versucht, sich durch eine uneingestandene Teilnaturalisierung zentraler Ordnungsverhältnisse abzusichern und die Aufgabe dieser Absicherung dem Gehorsam widerständiger Subjekte

überantwortet, wodurch sie tendenziell epische Unterdrückungsmechanismen hervorbringt, die im Widerspruch zu ihrem dramatischen Selbstverständnis stehen.

Hegel spricht in diesem Zusammenhang von der Lethe der tragischen Versöhnung: »Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die Lethe der Unterwelt im Tode, – oder die Lethe der Oberwelt, als Freisprechung [...] vom Verbrechen, und seine sühnende Beruhigung« (PhG 538). Wie sich gezeigt hat, endet die Tragödie stets im Tod der Zwecke widerständiger Subjekte, in ihrer Übermächtigung durch objektive Ordnungsverhältnisse als Lethe des unteren Rechts. Demgegenüber beschreibt Hegel die Lethe des oberen Rechts als Freispruch vom Verbrechen, das im Verrat an der anfänglichen Berechtigung dieser Zwecke durch ihre Einverleibung in tradierte Ordnungsverhältnisse besteht. Durch ihr dramatisches Versprechen einer vermeintlich allumfassenden Berechtigung ordnungsimmanenter Entwicklung suggeriert die tragische Handlungsordnung eine Harmonie, die sich als doppelte Lethe herausstellt: »Beide sind die Vergessenheit, das Verschwundensein der Wirklichkeit und des Tuns der Mächte« (PhG 538). So wie das Subjekt vergisst, dass es die Radikalität seiner Zwecke aufgegeben hat, kann die tragische Handlungsordnung nicht anders, als zu vergessen und zu verdrängen, dass sie ihr anfängliches Versprechen einer dramatischen Gleichberechtigung der Mächte bricht.[11]

9.9 *Die strukturell tragische Demokratie*

Die Tragödie ist zugleich Realisierung des Dramas und Verrat am Drama. Obwohl sie hinter ihren Anspruch einer Gleichberechtigung der Mächte zurückfällt, lässt sie moderate, ordnungsimmanente Entwicklungen zu und unterscheidet sich darin vom Epos. Für ihre strukturhomologe Ausführung als politisches Ordnungsmodell bedeutet dies, dass es die tragische Handlungsordnung trotz ihres Selbstmissverständnisses als demokratische Handlungsordnung anzuerkennen gilt: Sie verwirklicht sich als politische Ordnung, die widerständige Zwecke offen als subjektiv freie Effekte ihrer eigenen Ordnungsbildung erkennen kann und sie als solche zumindest formal berechtigt. Dadurch verwirklicht sie sich als eine in sich geschichtlich verfasste Handlungsordnung, die nicht nur den Anspruch auf subjektive Selbstbestimmung anerkennt, sondern die subjektiv freie Kraft des Politi-

11 Im dem Moment, in dem dieses Selbstmissverständnis offen zu Tage tritt, verkehrt sich die Tragödie in eine Farce, vgl. Hunter 2020: 97–100.

schen darüber hinaus in sich affirmieren und seine transformativen Kräfte auf Ebene der objektiven Ordnungsbildung berechtigen kann. Anders als undemokratische, totalitäre Ordnungen, welche abweichende Zwecke im Keim unterdrücken, versucht die tragische Handlungsordnung diese in sich aufzunehmen und durch die Revision gegebener Ordnungsverhältnisse zu absorbieren. Hegels Bestimmung tragischer Konfliktverläufe und ihrer Versöhnung als Abstreifen der Einseitigkeit widerständiger Zwecke entspricht demnach einer Demokratie moderater Reformen, die zwar versucht, die historische Veränderbarkeit tradierter Ordnungsverhältnisse zu garantieren, ihren Fortbestand als demokratische Handlungsordnung allerdings dadurch sichert, dass sie den Anwendungsbereich solcher Reformentwicklungen beschränkt und radikale Transformationsbegehren privatisiert, indem sie sie auf die innere Szene des Subjekts rückprojiziert.[12]

Das damit verbundene Problem liegt in der dadurch freigesetzten regressiven, weil epischen Tendenz einer Entdramatisierung bzw. Entdemokratisierung der tragischen Handlungsordnung. Aufgrund ihres Selbstmissverständnisses und der strukturellen Vergessenheit ihrer revolutionären Bedingtheit gefährdet die tragische Handlungsordnung ihr demokratisches Grundprinzip der Berechtigung politischer Differenz: Indem sie sich gegen die Gefahr ihrer revolutionären Absetzung abzusichern sucht, bringt sie unwillentlich einen Satz ordnungsimmanent unveränderbarer Verhältnisse hervor, der ihr dramatisches Selbstverständnis und damit sie selbst als demokratische Handlungsordnung aufs Spiel setzt. Es ist diese tragische Dialektik, die es aus demokratietheoretischer Perspektive zu kritisieren gilt: Die Tragödie ist eine dramatische Handlungsordnung, die sich dadurch vom Epos absetzt, dass sie widerständige Zwecke berechtigt. Gleichwohl kann sie diese Zwecke

12 Diese Deutung unterscheidet sich wesentlich von Castoriadis nur vordergründig verwandtem Projekt einer Begründung demokratischer Ordnungsbildung im Rückgriff auf die antike Tragödie. Zwar versteht auch Castoriadis die griechische Antike als Geburtsort politischer Ordnungsbildung, im Unterschied zu Hegel verklärt er die athenische Polis allerdings zu einer unmittelbar gelingenden Demokratie (1991: 101, vgl. Padilla 2020). Mit Hegel einig ist er sich hingegen in der strukturkonservativen Affirmation der tragischen Versöhnungsstruktur: »In a democracy, people *can* do anything – and must know that they *ought not* to do just anything. Democracy is the *regime of self-limitation; therefore,* it is also the regime of historical risk – another way of saying that it is the regime of freedom – and a *tragic* regime. The fate of the Athenian democracy offers an illustration of this. The fall of Athens […] was the result of the *hubris* of the Athenians« (Castoriadis 1991: 115). Dass die athenische Polis untergegangen ist, liegt Castoriadis (ii) politischer Ethik zufolge daran (vgl. Kap. 2.5.2), dass die Griech:innen die Wahrhaftigkeitsüberprüfung ihrer Zwecke nicht sorgfältig genug vorgenommen haben. Was hier als Kritik der tragischen Demokratie ausgeführt wird, führt Castoriadis demnach zu ihrer zweifelhaften Verteidigung an.

nur berechtigen, wo diese in der Form moderater Reformen durch die herrschenden Ordnungsverhältnisse absorbiert werden können. Dadurch wird die untere Macht der subjektiven Freiheit dieser Zwecke so stark eingeschränkt, dass das Versprechen einer Gleichberechtigung der Mächte verlustig geht. Hegels verzweifelt anmutender Rückgriff auf die Figur ewiger Gerechtigkeit illustriert, dass der vorgesehene Ausgang tragischer Konflikte, der den Erhalt der tragischen Handlungsordnung sichern soll, nicht abschließend verbürgt werden kann: Egal wie viele Ordnungsverhältnisse naturalisiert und wie sehr die Subjekte durch ein privatisiertes Gehorsamkeitsgebot unterdrückt werden, die tragische Handlungsordnung wird das revolutionäre Risiko, in epische Herrschaft zurückzufallen, in lyrische Unordnung abzudriften oder durch eine komische Handlungsordnung abgelöst zu werden, nicht überwinden können.

Anders als das Gros der Aktualisierungsversuche von Hegels Tragödientheorie, die durch eine affirmative Bezugnahme auf die anfängliche Gleichberechtigung der konfligierenden Mächte motiviert sind, ist die ordnungsimmanente Berechtigung auftretender Konflikte nicht tragödienspezifisch, sondern als übergeordnetes Gattungsprinzip des Dramas zu verstehen, das in Tragödie und Komödie gleichermaßen gilt. Die These lautet sogar stärker, dass die subjektive Freiheit, für die sich die umfassende Literatur zur Tragödie interessiert, in der Komödie eine häufig übersehene, ordnungstheoretisch anspruchsvollere Verwirklichung findet als in Hegels »asymmetrische[m] Tragödienmodell«. Denn die Komödie zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich nicht nur für ordnungsimmanente Entwicklungen öffnen, sondern auch die revolutionäre Bedingtheit der Berechtigung solcher Entwicklungen reflektieren kann. Im Übergang von der Tragödie zur Komödie zeigt sich, dass vermeidbar nicht die dramatischen »Konflikte selbst« sind, wohl aber die »Ausweglosigkeit« (Wesche 2011: 306) ihrer tragischen Versöhnung – die Komödie überwindet nicht das dramatische Auftreten immer neuer Konflikte, sondern die nur vermeintliche Notwendigkeit ihrer Auflösung in Tod oder Resignation.

10 Die Komödie im Politischen

> Wenn nun in der Tragödie das ewig Substantielle in versöhnender Weise siegend hervorgeht, indem es von der streitenden Individualität nur die falsche Einseitigkeit abstreift, das Positive aber, das sie gewollt, in seiner nicht mehr zwiespältigen, affirmativen Vermittlung als das zu Erhaltende darstellt, so ist es in der Komödie umgekehrt die Subjektivität, welche in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält. (ÄIII 527)

In Hegels Poetik steht die Komödie der Tragödie als Handlungsordnung gegenüber, die den dramatischen Konflikt zwischen der objektiven Ordnungsbildung und ihren Effekten subjektiver Freiheit nicht länger dadurch auflöst, dass widerständige Zwecke affirmativ in herrschende Normen, Regeln und Gesetze überführt werden, sondern indem eine Subjektivität hervorgebracht wird, welche es vermag, auftretende Konflikte in Heiterkeit aufgehen zu lassen. Hegel erklärt die Komödie zum »Gipfel« seiner Gattungslehre, weil sie eine »frei in sich selbst sich geistig bewegende absolute Subjektivität [hervorbringt; *LH*], die, in sich befriedigt, sich nicht mehr mit dem Objektiven [...] einigt« (ÄIII 527). Damit erweist sich die Komödie in der Entwicklungsgeschichte des Geistes als der Tragödie übergeordnet – »Die Komödie ist das Höhere zur Tragödie« (Gamm 2000: 17). Dass Hegel seine Gattungslehre in der Komödie gipfeln lässt, ist nicht nur bemerkenswert, weil die Komödie ideengeschichtlich bedeutend weniger Aufmerksamkeit und Anerkennung erfahren hat als die Tragödie, sondern auch, weil Hegels Argumentation sich darin wesentlich von anderen Ästhetiken der Goethezeit unterscheidet. Weder Hölderlin noch Schelling ließen sich von Hegels Lob der Komödie überzeugen (vgl. Geisenhanslüke 2012: 28–32; Hebing 2015: 57, 133; Rose 1997: 106).

Den verbreiteten Vorbehalten gegenüber der vermeintlichen Unbeständigkeit der Komödie begegnet Hegel, indem er das Komische vom nur Lächerlichen unterscheidet: Nicht »jedes substanzlose Handeln [ist] schon um dieser Nichtigkeit willen komisch. In dieser Rücksicht wird häufig das Lächerliche mit dem eigentlich Komischen verwechselt« (ÄIII 527). Lächerlich ist gemäß Hegel »jeder Kontrast des Wesentlichen und seiner Erscheinung [...], ein Widerspruch, durch den [...] der Zweck in seiner Realisation sich selbst um

sein Ziel bringt« (ÄIII 527). Lächerlich ist der Kaiser, der sich ohne Kleider präsentiert und sich um den Zweck seiner sozialen Distinktion bringt, wo sich die nackte Zurschaustellung seiner Überheblichkeit als menschlich, allzu menschlich entpuppt. »Für das Komische aber«, so Hegel »müssen wir […] eine tiefere Forderung machen. Die Laster der Menschen z. B. sind nichts Komisches« (ÄIII 527). Die humorvolle Pointe, der kecke Witz und das angeregte Lachen holen Hegels Begriff der Komödie nicht ein: »Torheiten, Unsinn, Albernheit brauchen, an und für sich genommen, [nicht] komisch zu sein, obschon wir darüber lachen«. Er geht gar so weit zu behaupten, dass sich nichts der Komödie »Entgegengesetzteres auffinden [lässt] als Dinge, worüber die Menschen lachen« (ÄIII 528).[1] Diese Abgrenzung ist darauf zurückzuführen, dass die Komödie im Unterschied zu Witz und Humor, die auf Störungen und Suspensionen herrschender Normen und Regeln, d. h. auf die kurzweilige Unterbrechung gegebener Ordnungsverhältnisse angelegt sind, eine eigenständige Gattungsordnung bildet.[2]

Mit Blick auf die Strukturhomologie von Poetik und politischer Ordnungsbildung besteht die tiefere Forderung des Hegelschen Komödienbegriff darin, die Komödie – trotz oder gerade weil in ihr die Subjektivität die Oberhand behält – als objektives Ordnungsbildungsmodell zu dechiffrieren, das solche Subjektivität hervorbringt. Im Unterschied zu gängigen, subjektivistischen Deutungen der Komödie, die darauf zielen, das Komische als ethische Haltung fruchtbar zu machen, wird die Komödie als dramatische Gattungsordnung rekonstruiert, die die Macht subjektiver Freiheit anerkennt und berechtigt. Daraus lässt sich ein demokratietheoretisch gelingendes Modell selbstreflexiver Ordnungsbildung extrahieren, das es vermag, verbindliche Normen, Regeln und Gesetze zu etablieren, die zugleich für ihre stetige Veränderung durch Subjekte offen gehalten werden.[3]

1 Aus diesem Grund stehen kanonische Theorien, die das Komische hauptsächlich über eine Anthropologie des Lachens erschließen, nicht im Zentrum der Aktualisierung Hegels. Als Beispiele sind Bergsons *Das Lachen* (1988), Elias' *Essay on Laughter* (2017), Freuds *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1970), Olsons *The Theory of Comedy* (1968) und Plessners *Lachen und Weinen* (1941) sowie daran anschließend u. a. Heller 2018, Hokenson 2006, McFadden 1982, Trahair 2001 und Weitzman 2015 zu nennen.

2 Meine Argumentation stützt sich dementsprechend nicht auf die in der Sekundärliteratur häufig zitierte Wendung eines sogenannt objektiven Humors in der Hamann-Rezension von 1828, vgl. bspw. Henrich 2003; Vieweg 2015. Diese eignet sich auch deshalb nicht für eine Systematisierung des Verhältnisses von Poetik und politischer Ordnungsbildung, weil sie begrifflich unterbestimmt bleibt und durch die unreflektierte Unterscheidung zwischen dem vermeintlich wahrhaften Humor Hippels vom bloß zufälligen Humor Hamanns Hegels konservatives Selbstmissverständnis seines Komödienbegriffs reifiziert, vgl. Kap. 10.4.

3 Dies wiederum ist der Grund, warum Ansätze, die die Komödie nicht als (politische)

Für Hegel ist die Komödie »Gipfel« der Poetik, weil er in ihr das Gelingen geistiger Selbstreflexivität realisiert sieht. Mit Hamacher gesprochen, denkt er sie nicht als eine Gattung unter anderen, sondern als die »Gattung par excellence, als […] dramatische Artikulationsform des absolut gewordenen gesellschaftlichen Selbstbewusstseins« (2000: 122). Hegels Komödienverständnis zeichnet sich durch ein geistphilosophisch artikuliertes, reflexives Voraussetzungsbewusstsein aus, das die Berechtigung dramatischer Konflikte ebenso wie deren heitere Auflösung bestimmt und ihren Status als höchste poetische Form des absoluten Geistes begründet: In der Komödie wird die subjektive Freiheit seitens der herrschenden Ordnung als Effekt ihrer zweiten Natur berechtigt und im geistigen Selbstrealisierungsprozess der stetigen Neusetzung tradierter Normen, Regeln und Gesetze immer wieder neu verallgemeinert und verwirklicht.[4] Die daran anschließende, demokratietheoretische These lautet, dass mit der Komödie ein geistphilosophisches Modell der Entfaltung der Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung entwickelt wird, das dem höchsten Begriff gelingender demokratischer Ordnungsbildung entspricht.

In der *Phänomenologie* – und damit korrespondierend auch in der *Ästhetik* – steht die Komödie am Anfang vom Ende der Kunst; in Hegels System markiert sie den letzten Schritt vor dem Übergang in die Offenbarung der Religion. Bemerkenswert ist, dass »die Wichtigkeit [der] dialektischen Entwicklung in der Komödie im Fortschreiten des Hegel'schen Systems […] in krasser Diskrepanz zu dem Raum [steht], der seiner Entfaltung dieser Entwicklung«

Gattungs*ordnung*, sondern als ethische Perspektive (Alznauer 2021; Critchley 1999; Donougho 2016; Mascat 2019; White 2014), psychische Bewegung (Dolar 2017) oder vorübergehende, epistemologische Unterbrechung in ideologiekritischer Absicht (Lee 2016: 60 f.) begreifen, ebenfalls nicht im Vordergrund der Argumentation stehen. Darunter fällt auch Agambens Ansatz, in dem die Komödie als »Wendung« gedeutet wird, »die nie abgeschlossen« (Trüstedt 2011: 69) wird sowie Pfallers psychoanalytischen Ausführungen, in denen die Komödie als ethische »Weltanschauung« (2005: 110) besprochen wird: In einer fragwürdigen Marx-Lektüre, die in Kontrast zu der hier verfolgten, ordnungstheoretischen Argumentation steht, behauptet Pfaller: »Ob etwas eine Komödie oder aber eine Tragödie ist, entscheidet sich […] nicht am Maßstab unserer sozialen Realität, sondern vielmehr am Maßstab der ›psychischen‹ Realität der jeweiligen Figuren« (2005: 128).

4 Zu »absolute comedy« als Paradigma des absoluten Geistes, vgl. Rose 1997: 109 sowie Hebing 2015: 198; Weitzman 2015: 49; Zupančič 2014: 49. Statt der Tragödie identifiziert Rose die Komödie mit Hegels dialektischer Methode. In Kap. 5 und 7 wurde ausgewiesen, dass diese Identifikation einem Kurzschluss gleichkommt, weil nicht erst Komödie – oder Tragödie –, sondern bereits das vorgelagerte Drama als poetischer Zentralbegriff der dialektischen Bewegung geistiger Selbstrealisierung im absoluten Geist fungiert. Die Komödie ist demnach nicht als *einzige* Gattung absoluten geistigen Gelingens, sondern als Gattung *höchsten* Gelingens im absoluten Geist zu verstehen.

(Trüstedt 2011: 64; vgl. dazu auch Donougho 2016: 200) gegeben wird.[5] Die Passagen zur Komödie bleiben trotz des systemischen Stellenwerts, den Hegel ihnen zuweist, nicht nur ausgesprochen kurz und vage, es wird ein regelrechtes »Vexierbild« (Hebing 2015: 114) entworfen. Denn trotz des enthusiastischen Lobs der Komödie durch Hegel bleiben ihre Ausführungen von einer Spannung durchzogen, die sich besonders deutlich in ihrer Beschreibung als Erhebung über eine ihr äußerliche, wirkliche Welt niederschlägt, die auf zwei einander entgegengestellte Weisen interpretiert werden kann: Gegen Ende seiner Ausführungen entwickelt Hegel eine konservative Deutung seines Komödienbegriffs, die nahelegt, dass die vorausgesetzte Welt, über die sich die Komödie heiter erhebt, schlicht als das »an und für sich Vernünftige« (ÄIII 530) der gegebenen Wirklichkeit zu verstehen sei. Diesem Selbstverständnis Hegels nach gelingt die Komödie, wo sie die gegebenen Verhältnisse dadurch stabilisiert, dass sie die potentiell widerständigen Zwecke der Subjekte in substanzloser Heiterkeit aufgehen lässt. Demgegenüber soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, die Erhebung der Komödie über eine ihr äußerliche Wirklichkeit materialistisch zu wenden und eine alternative, an zwei Stellen in Hegels Komödienbestimmung angelegte, demokratietheoretische Deutung der Voraussetzungen komischen Gelingens vorzulegen: Damit die Komödie gelingen kann, heißt es an einer dieser zwei Stellen, bedarf sie einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, deren Verhältnisse nicht länger peinlich sind. Eine Welt, deren politische Verwirklichung, Stand heute, aussteht.

Auf Grundlage einer textnahen Rekonstruktion der Hegelschen Argumentation werden die Spannungen, die seine Beschreibungen der Voraussetzungen komischen Gelingens durchziehen, gegen die idealistische Hybris seines konservativen Selbstverständnisses mobilisiert.[6] Dafür wird die Komödie anhand drei zentraler Merkmale bestimmt: Die (1) heitere Auflösung auf-

5 Trüstedt erklärt dies dadurch, dass Hegel das Ende der Kunst und ihren Übergang in Religion und Philosophie nicht hätte begründen können, wenn er die Bedeutung der Komödie für die dialektische Entwicklung geistiger Selbstrealisierung ernst genommen hätte: »Sein Konzept der Komödie muss unausgeführt bleiben, um der Philosophie den Weg zu bereiten und sie nicht in ihrem Recht und ihrem Status zu gefährden, einen Fortschritt gegenüber der Kunst darzustellen« (2011: 66).

6 Dieses methodische Programm entspricht dem in der Hegelrezeption häufig unternommenen Versuch (vgl. bspw. Henrich [1971]; in Ansätzen Khurana [2017]; Menke [2018] sowie Theunissen [1970]), *mit* Hegel *gegen* Hegel zu argumentieren, indem sein geistphilosophisch entwickelter, selbstreflexiver Vernunftbegriff, der Hegels eigenem Anspruch zufolge in Einheit mit der Wirklichkeit des objektiven Geistes gebracht werden muss, gegen seine konservative Ausdeutung desselben als objektiv bereits verwirklichte Vernunft in den *Grundlinien* mobilisiert wird. Dies erlaubt es, auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie die Überwindung

tretender Konflikte realisiert sich in (2) einem freien Spiel der Subjekte mit immer neuen Zwecken, dessen Freiheit durch die gleichzeitige Berechtigung der gleichen Teilhabe aller – ebenso wie der Verweigerung solcher Teilhabe – seitens der komischen Handlungsordnung gesichert wird, indem sie (3) ihre äußerlichen Voraussetzungen weltlicher Wirklichkeit in sich selbst reflektiert und nachvollzieht. Die Rekonstruktion dieser Ordnungsbildung wird es erlauben, einen eigenständigen Begriff selbstreflexiver Demokratie zu extrahieren, der es jenseits seiner Herleitung über die Strukturhomologie von poetischer Gattungslehre und politischer Ordnungsbildung vermag, auf die anfänglich diagnostizierten Problemstellungen der gegenwärtigen postfundamentalistischen Theoriebildung zu antworten.

10.1 Der komische Konflikt und seine heitere Auflösung

Hegels Bestimmung der Komödie als Gattungsordnung scheint paradox: Sie soll sich ausgerechnet dadurch als verbindliche Handlungsordnung hervorbringen und erhalten können, dass sie der Subjektivität die Oberhand überlässt, indem sie die widerständige Infragestellung der in ihr geltenden Normen, Regeln und Gesetze zum Zweck ihrer eigenen Ordnungsbildung macht. Hauptziel der komischen Ordnungsbildung ist es, die Möglichkeit ihrer eigenen Unterbrechung, Suspension und Neukonfigurierung zu sichern. Auftretende Konflikte werden dementsprechend so vollzogen, dass sie einerseits in ihrer dramatischen Konfliktualität berechtigt werden und sich andererseits immer wieder auflösen können, ohne dass die streitenden Subjekte ihre widerständigen Zwecke den herrschenden Ordnungsverhältnissen unterordnen müssten. Dass die Subjekte ihre Zwecke nicht länger in den gegebenen Verhältnisse aufgehen lassen müssen, um auftretende Konflikte zu lösen, ist allerdings nicht darauf zurückzuführen, dass es keine geordneten Regeln, Normen und Gesetze mehr gäbe. Die Möglichkeit der heiteren Auflösung auftretender Konflikte beruht auf der konsequenten Berechtigung und Sicherung einer Praxis subjektiver Freiheit seitens der herrschenden Ordnung: So wie das »Prinzip der individuellen Freiheit und Selbständigkeit oder wenigstens die Selbstbestimmung, für die eigene Tat und deren Folgen frei aus sich selbst einstehen zu wollen« bereits Voraussetzung für ein »wahrhaft tragische[s] Handeln« ist, muss »in noch höherem Grade […] für das Hervortreten der Komödie das freie Recht der Subjektivität

bürgerlicher Verhältnisse einzufordern. Ziel dieses Kapitels ist es, dieselbe Bewegung anhand des Begriffs komischer Ordnungsbildung zu begründen und zu vollziehen.

und deren selbstgewisser Herrschaft sich hervorgetan haben« (ÄIII 534). Die Affirmation und Berechtigung freier Subjektivität muss in der komischen Handlungsordnung so weit vorangeschritten sein, dass die historische Gewachsenheit tradierter Normen und Formen auf eine Weise erfahrbar wird, die sie für ordnungsimmanente Veränderungen öffnet:

> Gegenüber der Tragödie ist das Wesensmerkmal der Komödie daher der berechtigte Sieg des Subjekts über ein nur gemeintes, unwahres Substantielles, das durch Aufspreizung individueller Interessen entstanden ist und sich bereits in Widersprüchen verfangen hat. (Hebing 2014: 125)

Komische Subjekte können sich über die tragische Opposition zwischen selbstgewähltem Märtyrer:innentod und der freiwilligen Resignation ihrer Zwecke erheben, weil auftretende Konflikte in der komischen Handlungsordnung unabhängig davon, ob sie ihre Zwecke weiterverfolgen oder aufgeben, gelöst werden können. Konflikte kommen entweder dadurch zu einem komischen Ende, dass die in Frage gestellten Ordnungsverhältnisse tatsächlich verändert, suspendiert und neu gesetzt werden. Oder sie lösen sich auf, weil die komischen Subjekte ihre Zwecke selbst einstellen, aufgeben oder neu konfigurieren, ohne jedoch dadurch ihrer freien, handlungsfähigen Subjektivität verlustig zu gehen. Anders als in der tragischen Handlungsordnung, in der die unbedingte Festigkeit der sich widerstreitenden Zwecke die je geschlossene Identität der gegeneinander auftretenden Konfliktparteien verbürgt, zeigt die heitere Auflösungsbarkeit auftretender Konflikte in der Komödie, dass der freie Subjektstatus der Einzelnen auf eine Weise gesichert wird, die nicht länger auf der kompromisslosen Durchsetzung ihrer jeweiligen Zwecke beruht. So können Konflikte auch heiter aufgelöst werden, wo inhaltlich alles beim Gleichen bleibt: Es ist der komische Vollzug auftretender Konflikte, der die Form verbindlicher Ordnungsverhältnisse verändert und das Modell komischer Ordnungsbildung im Politischen bestimmt, nicht die inhaltlichen Resultate solcher Vollzüge. Durch die genealogische Reflexion ihrer historischen Gewachsenheit im Vollzug ihrer komischen Infragestellung verlieren komisch geordnete Normen, Regeln und Gesetze ihre Notwendigkeit und werden als veränderbar erfahren, selbst, wo sie (noch) nicht verändert werden. Was einst transzendentale Entitäten, Götter, Schicksale und Sitten waren, kommt in der Komödie als historisch gewachsenes, menschengemachtes Gebilde zur Darstellung (vgl. Roche 1998: 139). Es ist ausgerechnet diese Infragestellung substantieller Festigkeit, – im »heiteren Totentanz ehemals sittlicher Wesentlichkeit« (Hebing 2015: 110) – die gemäß Hegel eine ordentliche, verbindliche Sicherung subjektiver Freiheit in der

Komödie ermöglicht: Wo die »reale Gegenwart des Substantiellen« in frei verfüg- und veränderbaren Zwecken verschwindet, macht sich das Subjekt, so Hegel, »dieser Auflösung Meister und bleibt in sich unangefochten und wohlgemut« (ÄIII 531). In diesem Sinne etabliert sich die Komödie als dramatische Handlungsordnung, in der die Subjektivität »in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält« (ÄIII 527):

> »Wenn nämlich nur der Schein und die Einbildung des Substantiellen oder das an und für sich Schiefe und Kleine heraustritt, so bleibt das höhere Prinzip die in sich feste Subjektivität, welche in ihrer Freiheit über den Untergang dieser gesamten Endlichkeit hinaus und in sich selbst gesichert und selig ist« (ÄIII 531).

In der komischen Handlungsordnung können sich die Einzelnen ihrer freien Subjektivität so sicher sein, dass kein Wankelmut, keine Inkonsequenz in der Verfolgung ihrer Zwecke mehr die Freiheit ihres selbstbestimmten Handelns in Frage stellen könnte. Kontraintuitiv wie es klingt, begründet Hegel die ordentliche Sicherung freier Subjektivität in der Komödie durch die Unbeständigkeit der subjektiver Zweckverfolgung. In einer der letzten Passagen zum geistigen Kunstwerk, mit dem Hegel seine Beschäftigung mit der Poetik in der *Phänomenologie* schließt, heißt es:

> Das einzelne Selbst ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter sowie deren Momente, die daseiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst [...]. (PhG 543)

Gemäß Hegel verwirklicht sich das Subjekt in der Komödie als negative Kraft einer Infragestellung, die sich nicht nur gegen Götter und die daseiende Natur richtet, sondern auch gegen sämtliche Formen naturalistisch oder substantiell legitimierter Herrschaft. Seine subjektive Freiheit wird praktisch, weil sich die substantielle Nichtigkeit seiner Zwecke als Grundprinzip der objektiven Ordnungsbildung erweist. Im berühmten Schlusssatz des Absatzes schreibt Hegel:

> Was dies Selbstbewußtsein anschaut, ist, daß in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Dasein und Tun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit seiner selbst, die hierdurch diese vollkommene Furcht- und Wesenlosigkeit alles Fremden und ein Wohlsein und Sich-

wohlseinlassen des Bewußtseins ist, wie sich außer dieser Komödie keines mehr findet. (PhG 543)

Die komische Handlungsordnung sichert ihren Fortbestand nicht, weil die Subjekte ihre widerständigen Zwecke den herrschenden Ordnungsverhältnissen in unterwürfiger Geste unterstellen würden, sondern indem bestehende Normen, Gesetze und Formen vor dem Hintergrund des inneren Zusammenhangs der komisch berechtigten Freiheit zufälliger Zwecke immer wieder neu durchgespielt – und dabei manchmal verändert, manchmal belassen – werden. Indem sich die Komödie die Freiheit potentiell widerständiger Zwecke zum Prinzip ihrer objektiven Ordnungsbildung macht, sichert sie den freien Status der Subjekte soweit, dass sich diese ohne drohenden Selbstverlust einem »ungeheuchelten Spiele« (ÄIII 555) mit unterschiedlichsten Eigenschaften, Bedürfnissen und den daraus erwachsenden Zwecken widmen können. Was dem Subjekt als vorgegebene Regeln, Gesetze und Normen gegenübertritt und darin »die Form von Wesenheit gegen es« annimmt, erscheint zugleich immer schon als Resultat vergangener, in Heiterkeit aufgelöster Zweckkollisionen, aus denen das komische Subjekt die Gewissheit zieht, dass es seine freie Subjektivität auch dort nicht verlieren wird, wo es gewisse Zwecke verändert oder aufgibt. Während konfligierende Zwecke sich in der Tragödie bis zuletzt »feindselig gegenüberstehen«, zeigen sie sich »in der Komödie, […] als sich an ihnen selbst unmittelbar auflösend« (ÄIII 481). Nicht weil ihr Konflikt von Beginn an unterbunden würde, sondern weil die objektiv gesicherte Freiheit der Subjekte über den Zwecken steht, mit denen sie spielen; in der komischen Handlungsordnung können sie ihre negative Kraft entfalten, ohne dass ihre Freiheit daran zu Grunde ginge.

Die Unbeständigkeit dieses Spiels und die komische Berechtigung daraus hervorgehender Handlungen schaltet das dramatische Auftreten und den Vollzug immer neuer Konflikte, anders als in der Lyrik, nicht aus. Obschon Hegels Beschreibungen mitunter den Eindruck erwecken, die Heiterkeit der komischen Auflösung würde aufkommende Konflikte vorschnell abwürgen, überwindet das freie Spiel komischer Subjekte nicht die erreichte Einsicht in die Unüberwindbarkeit dramatischer Konfliktualität.[7] Was sich in der

7 Anders als White suggeriert, ist aus der komischen Auflösung dramatischer Konflikte nicht zu schließen, dass sich die Differenz zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung als solche aufheben ließe: »The reconciliations which occur at the end of Comedy are reconciliations of men with men, of men with their world and their society; the condition of society is represented as being purer, saner, and healthier as a resolute of the conflict among seemingly inalterably opposed elements of the world; these elements are revealed to be, in the long run, harmonizable with one another, unified, at one with themselves and the others«

komischen Handlungsordnung verändert, ist nicht die Berechtigung und Affirmation, sondern der Vollzug solcher Konflikte. Die Komödie ist insofern als dramatische Handlungsordnung zu verstehen, als sie der unendlichen Endlichkeit politischen Zusammenlebens Rechnung trägt, indem sie die ständige Neukonfiguration und Verschiebung von Zwecken befördert. Sie unterbindet nicht die Notwendigkeit des Vollzugs auftretender Konflikte, sondern regt, ganz im Gegenteil, durch ihre Sicherung subjektiver Freiheit das Auftreten vielfältigster Zweckkollisionen an. Obschon der oberflächliche Eindruck entstehen mag, Hegel würde in seiner Komödientheorie der Illusion einer konfliktfreien Welt jenseits von Streit und Scheitern zuarbeiten, zeigt sich vor dem Hintergrund seiner Theorie des Dramas, dass die Komödie als gelingende Vollzugsordnung unüberwindbarer Konflikte zu verstehen ist. Nicht die Überwindung dramatischer Konflikte bringt ein bisher ungekanntes Wohlbefinden hervor, sondern die Gewöhnung an ihre Häufigkeit und das daraus geschöpfte Vertrauen, sie aushalten zu können:

> Zum Komischen […] gehört überhaupt die unendliche Wohlgemutheit und Zuversicht, durchaus erhaben über seinen eigenen Widerspruch und nicht etwa bitter und unglücklich darin zu sein, die Seligkeit und Wohligkeit der Subjektivität, die, ihrer selbst gewiß, die Auflösung ihrer Zwecke und Realisationen ertragen kann. (ÄIII 528)

10.2 *Das komisch gespaltene Subjekt und sein Spiel mit der Maske*

Analog zur Tragödie bestimmt Hegel das komische Subjekt, das siegend aus dem aufgelösten Konflikt hervortritt, mit Blick auf das Darstellungsverhältnis des subjektiven im objektiven Geist, d. h. auf sein Spiel mit sich als Selbst und Person, als Schauspieler:in mit der Maske, wobei sich das komische Spiel wesentlich vom Spiel des tragischen Subjekts unterscheidet: Die tragische Held:in muss die Maske einer einheitlichen Repräsentation ihrer Zwecke aufsetzen, die sich entweder auf die Seite der objektiven Ordnungssicherung oder auf diejenige eines subjektiven Widerstands schlägt. Um überhaupt in den tragischen Konflikt eintreten zu können, muss sie ihr schauspielerisches Selbst hinter dieser Einheit verbergen. Die Entscheidung

(2014: 9). White, und daran anschließend auch Donougho (2016), verfehlen Hegels Argumentation insofern, als dieser die Komödie – auch on the long run – nicht als Aufhebung der Dramatik immer neu auftretender Konflikte, sondern als Modell ihres gelingenden Vollzugs denkt.

für eine der beiden Seiten zerreißt sie innerlich, wobei der Wunsch nach den nun unterdrückten, gegenteiligen Zwecken immer wieder unter der Maske ihrer Person hervorblitzt.

Dagegen fällt in der Komödie »das eigentliche Selbst des Schauspielers [...] mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht« (PhG 543). Anders als das tragische kann das komische Subjekt sämtliche »Szenen seiner Wirklichkeiten« (Hamacher 2000: 135) gleichzeitig bespielen und auftretende Widersprüche aushalten, ohne sich für die Maske bzw. Person einer der beiden Konfliktparteien entscheiden zu müssen. Es muss sich nicht länger, wie noch Antigone und Kreon, mit seinem ganzen Wesen auf die Seite eines Zweckes schlagen. Statt im Verlauf des Konflikts auseinanderzufallen, den tragischen Märtyrer:innentod zu sterben oder in subjektiver Resignation zu versinken, spielt das komische Subjekt mit seiner Zerrissenheit.

Dass Schauspieler:in und Maske in der Komödie ineinander fallen und Selbst und Person sich auf eine Weise verbinden, in der das komische Subjekt zur Zuschauer:in des Spiels seines eigenen Selbst wird, bedeutet allerdings nicht, dass es sich schlicht durch ein authentischeres Selbstverhältnis vom tragischen Subjekt unterscheiden würde. Die äußerliche »Hypokrisie« (PhG 540) der Tragödie wird in der Komödie nicht dadurch überwunden, dass sich die dramatische Differenz zwischen dem Selbst der Schauspieler:in und der Maske der darzustellenden Person als solche auflösen würde: »Wir sollten Hegel nicht so verstehen, als behaupte er, dass in der Komödie Schauspieler nicht mehr spielen, sondern einfach als sich selbst erscheinen« (Zupančič 2014: 34). Der Unterschied zur Tragödie besteht vielmehr darin, dass das komische Subjekt die Zwecke seines Selbst als veränder- und ersetzbare erfährt. Für einen kurzen Moment lässt es seine »Maske fallen« und bringt dadurch die Kontingenz und Scheinhaftigkeit sämtlicher Zwecke zur Darstellung. Für einen Moment nur, weil auch das komische Subjekt auf die Maske seiner Person angewiesen bleibt: Allein diese Maske erlaubt es, die inneren Zwecke seines Selbst, so nichtig diese auch sein mögen, in selbstbestimmte Handlungen zu überführen und sie, wenn auch nur für eine gewisse Zeit, in der Form einer Wiederholung oder Neusetzung verbindlicher Normen, Regeln und Gesetze zu verallgemeinern. So spielt das komische Subjekt

> mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu sein; aber aus diesem Scheine tut es sich ebenso bald wieder in seiner eigenen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, sowie von dem Zuschauer nicht unterschieden zu sein zeigt. (PhG 542)

In einer endlosen Bewegung reflektiert das komische Spiel mit der Maske die dramatische Einsicht der Notwendigkeit einer Verknüpfung von lyrischer Innerlichkeit und epischer Verallgemeinerung: Sie bezeugt, dass es keine Person ohne zugrundeliegendes Selbst geben kann, dass die Innerlichkeit dieses Selbst aber unstet ist, weshalb die Verfolgung subjektiver Zwecke der Repräsentation durch die Masken äußerer Personen bedürfen, um sich zu verwirklichen. In Hegels Poetik kann es keine Schauspieler:in ohne Maske, keine Maske ohne Schauspieler:in geben – kein Selbst ohne Person, keine Person ohne Selbst. Dementsprechend zeichnet sich die Komödie nicht durch eine Überwindung operativer Differenzen, sondern durch das freie Spiel mit ihnen aus. Mit Trüstedt gesprochen, wird

> das Subjekt durch die Form des Spiels und die Auswechselbarkeit in Differenz zu seinen Masken gehalten, unterliegt aber gleichzeitig jeweils noch einer Form der Identifizierung mit diesen in sich nicht substantiellen Masken. (2011: 59)

Im Unterschied zur tragischen Konfliktkonstellation muss die komische Schauspieler:in nicht länger versuchen, ihr Selbst der Identität einer substantiellen Maske, eines einzelnen Zweckes zu unterstellen. Das komische Subjekt spielt ein freies Spiel mit der endlosen Vielfalt der möglichen Zwecke seines Selbst – ein Spiel, das die Potentialität unterschiedlichster Maskierungen und Personifizierungen offenlegt, wodurch es zu einem Spiel mit der Maskierbar- und Personifizierbarkeit von Subjektivität selbst wird. Wie Hamacher festhält, bedeutet Hegels Rede vom komischen Spiel des Subjekts,

> dass es mit der Maske spielt und mit der Maske nur spielt, dass es das wesentlich maskierte Subjekt ist und mit seiner Maskerade als einem Unwesentlichen und Trügerischen dennoch nur spielt; dass es selber, dies Selbst, eine Maske oder eine Person ist, und dass es mit sich, mit seinem Selbst als dieser Maske, mit sich als dem Schein abstrakter Substantialität oder abstrakter Individualität nur spielt. (2000: 134)

Indem das komische Subjekt den Schein der bloß abstrakten Substantialität seiner Masken erkennt und sie gleichwohl immer wieder aufzieht, bringt es die genealogische Entstehung subjektiver Zwecke, ihre dramatische Überführung in selbstbestimmte Handlungen und die daraus folgenden, ordnungsimmanenten Entwicklungen der in Frage gestellten Normen, Regeln und Gesetze zur Darstellung; sein Spiel bezeugt deren konstitutive Veränderbarkeit.

10.3 *Komische Passivität und idiosynkratische Zwecke*

Dass die genealogische Entstehung subjektiver Zwecke und ihre dramatische Überführung in selbstbestimmte Handlungen im komischen Spiel der Subjekte zur Darstellung gebracht wird, zeugt davon, dass die komische Handlungsordnung eine vorübergehende Passivität als Voraussetzung subjektiver Handlungsfähigkeit anerkennt und berechtigt: Indem sie offenlegt, das Zwecke aus der lyrischen Erfahrung subjektiver Innerlichkeit heraus formiert werden, berechtigt sie die Passivität solcher Erfahrung als konstitutiven Teil der Aktivität des Spiels mit den Masken, durch das sich das Subjekt auf der Grundlage immer anderer Zwecke in die selbstbestimmte Ordnungsbildung einbringt. Die Komödie erweist sich als geistphilosophischer »Gipfel« der Gattungslehre, weil sie die Entstehung von Zwecken aus der passiven Erfahrung der Potentialität subjektiver Freiheit als Grundlage objektiver Ordnungsbildungsprozesse erkennen und berechtigen kann und als Konsequenz daraus die konstitutive Veränderbarkeit gegebener Ordnungsverhältnisse zur Darstellung bringt.

Dem komischen Subjekt kommt dadurch eine doppelte Rolle zu: Bevor es in ein Spiel mit seinen Masken eintreten und versuchen kann, seine Zwecke zu verallgemeinern, um sich aktiv in die Gestaltung objektiver Normen, Regeln und Gesetze einzubringen, verwirklicht es sich als Idiot:in, die passiv mit ihren Zwecken spielt, ohne sie maskieren oder verallgemeinern zu müssen (vgl. Kap. 4.2). Die Praxis der Zweckformierung in der Komödie basiert auf einer Koppelung der Berechtigung idiotischer Passivität mit der dramatischen Berechtigung einer aktiven, selbstbestimmten Umgestaltung bestehender Ordnungsverhältnisse. Die These lautet, dass das komische Subjekt seine Zwecke deshalb mühelos durchsetzen und mindestens ebenso problemlos wieder aufgeben kann, weil es nicht dazu verpflichtet wird, permanent zu einer Umgestaltung gegebener Normen, Regeln und Gesetze beizutragen.

Gleichwohl verliert es sich nicht in seiner Gefühlswelt. Es überlässt sich seiner idiotischen Passivität immer nur in vorübergehenden Phasen oder Momenten, weil das komische – anders als das lyrische – Subjekt die Möglichkeit seiner Zwecksetzung und Versuche ihrer Verallgemeinerung nicht als solche aufgibt. Anders auch als die in der Tragödie vollzogene Passivierung des Subjekts durch eine implizite Tugendlehre vermeintlich »wahrhafter« Zwecke, befördert sein episodischer Rückzug keine erneute Subordination unter die Herrschaft tradierter Ordnungsverhältnisse. Er ermöglicht stattdessen ein Moment der Distanznahme, das künftige Wiederholungen, Weiterentwicklungen und Neugestaltungen spielerisch in Frage gestellter Normen, Regeln und Gesetze anregt: Auch das komische Subjekt bedarf der

Masken, um seine – vorübergehenden – Zwecke mit dem Ziel ihrer politischen Verallgemeinerung in kollektive Wiederholungsprozesse einzutragen. Was die Komödie dem reformistischen Ordnungsmodell der Tragödie damit entgegensetzt, ist eine Handlungsordnung, die eine Subjektivität neuer Art hervorbringt: Das komische Subjekt bringt sich aktiv nur in die Gestaltung gegebener Verhältnisse ein, wo, wenn und weil es aktiv werden will. Im Unterschied zur Tragödie, in der sich das Subjekt nach der Formierung eines widerständigen Zwecks endgültig auf diesen Zweck festlegen muss, indem es vor die Wahl zwischen Märtyrer:innentod und subjektiver Resignation gestellt wird, kann das komische Subjekt seine Zwecke problemlos aufgeben und später wieder aufnehmen, weil Phasen der Passivität durch die komische Handlungsordnung als konstitutiver Bestandteil einer gelingenden Praxis selbstbestimmter Weltgestaltung berechtigt werden.

Im Zuge dieser doppelten Berechtigung verändern sich auch die Zwecke der Subjekte und die objektiven Ordnungsverhältnisse, auf deren selbstbestimmte Transformation sich ihr Spiel richtet. Was in der komischen Handlungsordnung vom Gehalt tragischer Zwecke übrigbleibt, ist ein idiosynkratischer Rest, der ins freie Spiel heiterer Konfliktlösung eingetragen werden kann – oder nicht. Dies liegt daran, dass die geltenden Ordnungsverhältnisse nicht länger als »das Göttliche und Sittliche« zur Darstellung kommen, sondern in ihrer

> durchgängige[n] Verkehrtheit, […] [der] Gestalt und individuelle[n] Erscheinung, in welcher die eigentliche Sache schon von Hause aus nicht mehr vorhanden ist, so daß sie dem ungeheuchelten Spiele der Subjektivität offen kann bloßgegeben werden. (ÄII 554 f.)

Was in der Tragödie noch als göttlich oder natürlich gesichert gilt, erweist sich in der Komödie als geschichtliches Resultat vergangener Verallgemeinerungen von Zwecken, die ihrerseits aus der passiven Erfahrung der Potentialität subjektiver Freiheit erwachsen sind und darin der Kontingenz historischer Entwicklungen überlassen bleiben. Weil komische Zwecke nicht länger über ihre vermeintliche Substantialität legitimiert werden müssen, die eine kompromisslose Durchsetzung gegen andere Zwecke rechtfertigen und erfordern würde, verliert ihr Gehalt an Bedeutung. Komische Zwecke sind, anders als in der Tragödie, in der nur vermeintlich substantielle Zwecke die »edle Menschenbrust […] erschütter[n]« (ÄIII 525 f.) sollen, den lyrischen gleich inhaltlich frei.

Diese Bestimmung komischer Zwecke als idiosynkratisch geht ebenfalls auf das altgriechische *idiotes* zurück, das die Herkunft subjektiver Zwecke

aus der Passivität subjektiver Innerlichkeit bezeugt. Komische Zwecke sind nicht nur aufgrund ihrer inhaltlichen Eigenwilligkeit idiosynkratisch. Was ihre Idiosynkrasie auszeichnet, ist die durch die komische Handlungsordnung berechtigte, passive Affizierbarkeit des vorübergehend idiotischen Subjekts, welche die Formierung selbstbestimmter Zwecke grundsätzlich bedingt. In der komischen Handlungsordnung steht jeder Zweck aufgrund seiner Formierung, d. h. der gleichen und freien Hervorbringung seiner Zweckförmigkeit in gleichem Recht neben jedem anderen Zweck. So führt die komische Entlarvung der bloß vermeintlich substantiellen Natürlichkeit oder Göttlichkeit gegebener Ordnungsverhältnisse zu einer praktischen Überwindung der Hierarchisierung von Zwecken anhand ihres substantiellen Gehalts zugunsten einer Gleichheit ihrer komischen Zweckförmigkeit. Dies kann mit Zupančič als Grund verstanden werden, warum die »Komödie ziemlich formalistisch ist (man könnte sagen, daß die Form der wahre Inhalt der Komödie ist)« (2005: 159).

10.4 Die komische Demokratie und die Gefahr ihrer lyrischen Regression

Mit Blick auf das Erkenntnisinteresse der Strukturhomologie zwischen poetischer Gattungslehre und demokratischer Ordnungsbildung liegt die zentrale Herausforderung einer politischen Lektüre von Hegels Komödientheorie in der Interpretation seiner thetischen Identifikation von freier Subjektivität und selbsterhaltender Ordnung. Die rekonstruierte Subjektivität muss sich als eine politische Subjektivität dechiffrieren lassen, die durch eine selbstreflexive, strukturell demokratische Ordnungsbildung hervorgebracht wird. Hamacher betont diesbezüglich: »So befremdlich die Ineinssetzung« der Selbstauflösung der komischen Subjektivität und ihrer objektiven »Selbstgewissheit anmuten mag, sie ist kein philosophischer Willkürakt, sondern von langer Hand […] vorbereitet. Befremdlich bleibt sie gleichwohl« (2000: 123).[8] Befremdlich, weil Hegel diese Ineinssetzung einerseits als einmalige, selbstreflexive Leistung der Komödie ausweist, aber andererseits behauptet, dass in der Komödie »die Seite subjektiver Willkür, Torheit und Verkehrtheit« als ihre »bestimmende form [sic!] festgehalten« (ÄIII 521) sei. Anders als die Tragödie, die strukturell ins Epische

8 Die komische Subjektivität, mit der Hegel schließt, steht trotz ihrer zentralen, »von langer Hand vorbereiteten« Rolle im Fortgang seiner dialektischen Argumentation, in krassem Kontrast zur sittlichen Subjektivität in den *Grundlinien*, die durch eine der tragischen Struktur subjektiver Resignation nahestehende, freiwillige Unterwerfung gekennzeichnet ist, vgl. zu diesem Spannungsverhältnis in der Philosophie des späten Hegels Geisenhanslüke 2012: 39.

zu regredieren droht, weist Hegel darauf hin, dass die Komödie aufgrund ihrer Berechtigung vorübergehender Phasen subjektiver Passivität durch eine Nähe zur Lyrik gekennzeichnet sei. Die damit einhergehende Herausforderung im Umgang mit der Gefahr einer Regression der Komödie in das »leere Lirum-larum« (ÄIII 429) lyrischer Unordnung lässt sich in zwei Hinsichten ausdeuten: im konservativen Selbstverständnis Hegels oder im Versuch seiner materialistischen Wendung. Besonders deutlich zeigt sich das Auseinandertreten dieser zwei Hinsichten vor dem Hintergrund von Hegels schludriger Zusammenführung von Komödie und Demokratie.

Interessanterweise schließt der Apologet Preußens aus der diagnostizierten Nähe der Komödie zur Lyrik nicht nur, dass die »selbstsichere Heiterkeit das Spiel in den Ernst politischer Labilität umschlagen lässt« (Hebing 2015: 73) und die komische Handlungsordnung als politische daher nicht zu empfehlen sei, sondern auch, dass sie als solche dem Modell der Demokratie entspricht:

> Einem demokratischen Volke z. B., mit eigennützigen Bürgern, streitsüchtig, leichtsinnig, aufgeblasen, ohne Glauben und Erkenntnis, schwatzhaft, prahlerisch und eitel, einem solchen Volke ist nicht zu helfen; es löst sich an seiner Torheit auf. (ÄIII 527)[9]

Diese Engführung von Komödie und Demokratie ist eine der wenigen Stellen, an denen Hegel selbst eine explizite Verortung seiner poetischen Gattungsbestimmungen mit Blick auf die Frage politischer Ordnungsbildung vornimmt. Trotz ihrer demokratiefeindlichen Absicht ist diese Parallelisierung richtig: Die Komödie ist eine dramatische Handlungsordnung und kann als solche tatsächlich als poetologisches Modell demokratischer Ordnungsbildung fungieren. Eine weitere, weniger explizite, aber ähnlich angelegte Engführung von Komödie und Demokratie findet sich in der *Phänomenologie*, in der der Terminus des ›Demos‹ genau einmal Erwähnung findet: Im Abschnitt zur Komödie schreibt Hegel, dass deren Wirklichkeit im »Staat oder eigentlichen Demos« (PhG 542) zum Ausdruck kommt. Das komische Gemeinwesen ist darin nicht länger als Volk von Untertanen zu verstehen, sondern als »allgemeine Masse, die sich als Herrn und Regenten […] weiß«, weil »[j]ener Demos […] sich durch die Besonderheit seiner Wirklichkeit [betört]« (PhG 542 f.). Gemäß Hegel setzt der komische Demos bloß äußerlichen Herrschaftsformen ein Ende, weil er »die Besonderheit seiner Wirklichkeit« als Resultat

9 Ähnlich (pejorativ) argumentiert auch A. W. Schlegel: »Die Komödie ist […] demokratisirte Poesie. Es ist darin Maxime, sich lieber die Verwirrung der Anarchie gefallen zu lassen, als die […] einzelnen Gedanken und Einfälle zu beschränken« (1998: 113).

einer selbstbestimmten, kollektiven Gestaltung begreifen und das eigene Beherrschtsein immer wieder in Frage stellen kann, indem er den Kontrast »seiner Notwendigkeit und Zufälligkeit, seiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar[stellt]« (PhG 543). Indem er es vermag, seine historische Entstehung und die Zufälligkeit der in ihm verfolgten Zwecke zur Darstellung zu bringen, droht sich der Demos aber gemäß Hegel, im Sinne seiner eigenen, komischen Ordnungsbildung zu verspotten:

> Wenn das Prinzip seiner vom Allgemeinen getrennten Einzelheit in der eigentlichen Gestalt der Wirklichkeit sich hervortut und des Gemeinwesens, dessen geheimer Schaden es ist, sich offenbar anmaßt und es einrichtet, so verrät sich unmittelbarer der Kontrast des Allgemeinen als einer Theorie und dessen, um was es in der Praxis zu tun ist, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über diese. (PhG 542)

Es zeigt sich in dieser Passage, dass die Konstitution des komischen Demos die gesamte Bewegung politischer Ordnungsbildung reflektiert: Der Struktur geistiger Selbstrealisierung entsprechend, bringen Prozesse objektiver Ordnungsbildung notwendigerweise Effekte subjektiver Freiheit hervor, die in der einen oder anderen Form zu Tage treten und die Hegel hier als vom Allgemeinen getrennte Einzelheit begreift. In der epischen Ordnung werden solche Effekte unterdrückt, wodurch sie ihr auf geheime Weise schaden. In der tragischen Handlungsordnung werden sie formal berechtigt. Die Formalität dieser Berechtigung führt allerdings dazu, dass ihre geheime Bedrohung fortwirkt, weil die Effekte subjektiver Freiheit weiter durch das tragische Walten ewiger Gerechtigkeit unterdrückt werden müssen. Demgegenüber treten die Effekte subjektiver Freiheit in der Komödie nicht nur offen, in der Form einer vom Allgemeinen getrennten Einzelheit zu Tage, ihre Affirmation wird darüber hinaus zum eigentlichen Prinzip der objektiven Ordnungsbildung erklärt. Diese affirmative Offenheit der Komödie macht allerdings, so Hegels Argumentation in der zitierten Passage, einen Kontrast zwischen der Aufgabe des Erhalts allgemeiner Verbindlichkeit (um die es einer Theorie des Dramas im Allgemeinen und der Theorie der Komödie im Besonderen geht) und einer Praxis der Berechtigung und Befreiung subjektiver Zwecke auf, die gemäß Hegel in der Auflösung dieser Verbindlichkeit – im Spott der komischen Praxis über den komischen Demos – zu resultieren droht. Es stellt sich damit die ordnungstheoretische Frage schlechthin: Wie kann eine politische Handlungsordnung eine subjektiv freie Praxis der ständigen Umgestaltung und Neusetzung tradierter Normen, Regeln und Gesetze als

»negative Kraft« berechtigen, ohne selbst durch diese Kraft unterminiert zu werden? Wie kann sie sicher gehen, dass eine solche Praxis nicht in der »Leerheit des Verschwindens« aufgeht, sondern sich tatsächlich »in dieser Nichtigkeit selbst« (PhG 543) erhält und dadurch die Handlungsordnung, durch die sie berechtigt wird, als allgemein verbindliche sichert? Anders formuliert, wie kann demokratietheoretisch begründet werden, dass die Behauptung der Komödie, sich dadurch als verbindliche Handlungsordnung hervorbringen und erhalten zu können, dass sie der Subjektivität die Oberhand überlässt, mehr sein kann als eine bloße Behauptung?

Hegel beantwortet diese Frage, indem er es zur Aufgabe der Komödie erklärt, der Tragödie gleich, einen Satz tradierter, vermeintlich »an und für sich vernünftiger« Normen, Regeln und Gesetze unberührt zu lassen, die die den Bestand der Handlungsordnung als solche sichern sollen. Diesem konservativen Selbstverständnis zufolge soll die Komödie

> durch ihre Darstellung nicht etwa das an und für sich Vernünftige als dasjenige zur Erscheinung zu bringen, was in sich selbst verkehrt ist und zusammenbricht, sondern im Gegenteil als dasjenige, das der Torheit und Unvernunft, den falschen Gegensätzen und Widersprüchen auch in der Wirklichkeit weder den Sieg zuteilt, noch letztlich Bestand läßt. (ÄIII 530)

Demnach begreift Hegel die Komödie dort als gelingend, wo sie die gegebenen Ordnungsverhältnisse in dem Masse unberührt lässt, der sich für ihren Fortbestand ziemt. Der tragischen Versöhnung gleich, soll die Gefahr ihrer Unterminierung durch die subjektive Vorfilterung widerständiger Zwecke und eine vorgelagerte Überprüfung ihrer Kompatibilität mit gegebenen Normen, Regeln und Gesetzen gebändigt werden, die Hegel ohne weitere Erläuterung zum an und für sich Vernünftigen verklärt.

Gegen Ende der *Ästhetik* zeigt sich immer deutlicher, dass Hegel nicht bereit ist, die begrifflich von ihm eingeführten Unterschiede zwischen Lyrik und Komödie praktisch zu durchdenken und das tragische Walten ewiger Gerechtigkeit einer neuen Handlungsordnung subjektiver Meister:innen weichen zu lassen. Stattdessen knüpft er an seine begrifflich überzeugende, aber pejorativ ausgeführte Homologie von Demokratie und Komödie an, indem er behauptet, das Handeln komischer Subjekte sei durch Intrigen motiviert, mit denen »ein Individuum seine Zwecke durch die Täuschung der anderen zu erreichen sucht« (ÄIII 570). Absurderweise sieht Hegel solche Intrigen in Konflikten realisiert, die konkrete Herrschaftsverhältnisse offenlegen und ihre Kontinuität auf eine Art und Weise in Frage stellen, die er zu Beginn seiner Ausführungen selbst als komisch gelingend bestimmt hatte:

> Die Personen endlich, welche dergleichen Intrigen anzetteln und leiten, sind gewöhnlich, wie im römischen Lustspiele die Sklaven, so im modernen die Bedienten oder Kammerzofen, die keinen Respekt vor den Zwekken ihrer Herrschaft haben, sondern sie nach ihrem eigenen Vorteil befördern oder zerstören und nur den lächerlichen Anblick geben, daß eigentlich die Herren die Diener, die Diener aber die Herren sind [...]. (ÄIII 571)

Das konservative Selbstmissverständnis Hegels könnte offensichtlicher nicht sein. Dass sich in einer komischen Handlungsordnung Diener:innen zu Herren erheben und sich deren Herrschaft nicht mehr durch eine natürliche oder göttliche Substantialität bestehender Verhältnisse legitimieren lässt, ist nicht lächerlich, sondern begriffliche Konsequenz aus seiner eigenen Bestimmung komischer Konfliktvollzüge. Gleichwohl bedauert Hegel nur Zeilen später, dass die angeblich betrügerische »List« der Sklav:innen und Kammerzofen »oft sehr ernsthaft gegen die ehrbarsten und besten Väter, Oheime usf. getrieben wird« (ÄIII 571). In einem offenkundigen Fall von »Himpathy« (Manne 2017) beklagt er die komische Unterminierung ihrer nicht länger begründbaren Herrschaftsansprüche:

> Eine so franke Lustigkeit aber [...] belebt [...] nicht, ja sie können sogar abstoßend werden, wenn das in sich selbst Schlechte, die List der Bedienten, die Betrügerei der Söhne und Mündel gegen würdige Herrn, Väter und Vormünder, den Sieg davonträgt. (ÄIII 571 f.)

Was Hegel hier als Scheitern der Komödie beschreibt, widerspricht seinem eigenen Begriff derselben und verfällt einem schlechten Mythos des Gegebenen. Interessant ist jedoch, dass ihm in seiner pejorativen Engführung von Komödie und Demokratie eine Ungenauigkeit unterläuft, der sich für das demokratietheoretische Projekt ihrer materialistischen Wendung als äußerst produktiv herausstellt: Wie bereits herausgestellt, ist die Komödie im Kontext der Strukturhomologie von Poetik und politischer Ordnungsbildung als dramatische und damit als demokratische Handlungsordnung zu verstehen. Dass Hegel das Verhältnis von poetischer Gattungsordnungslehre und politischer Ordnungsbildung an dieser Stelle korrekt bestimmt, liegt allerdings nicht daran, dass er ein angemessenes Verständnis dieser Homologie entwickelt hätte. Es geht vielmehr auf ein Selbstmissverständnis seiner begrifflichen Unterscheidung zwischen Komödie und Lyrik zurück. Hegel setzt die Komödie mit dem politischen Ordnungsmodell der Demokratie gleich, was in seiner Übernahme der Ständeklausel, eines ursprünglich aristotelischen Motivs gründet, dessen soziale Ausdeutung die Tragödie den Königen und

Fürsten vorenthält, während die Komödie sie in eine – protodemokratisch lesbare – Korrespondenz mit dem niederen Stand der gemeinen Bevölkerung setzt. Hegel leitet seine an der Komödie ausgeführte Demokratiekritik daraus ab, ohne zu merken, dass er diese Kritik seiner eigenen begrifflichen Architektur folgend bei der niedrigen Gattung der Lyrik, nicht aber am geistigen Gipfel der Komödie anbringen müsste. Im Unterschied zur Komödie, deren Handlungsordnung sich dadurch als Ordnung erweist, dass sie die komisch freie Subjektivität durch deren objektive Berechtigung in veränderbaren, aber gleichwohl allgemein verbindlichen Normen, Regeln und Gesetzen sichert, bestimmt Hegel die Lyrik als Unordnung, die aus den Exzessen einer vereinzelten Subjektivität jenseits von objektiven Ordnungsverhältnissen und verbindlicher Allgemeinheit resultiert (vgl. Kap. 4.2.1; dazu auch Comay 2004: 384). Was Hegel als Exzessivität der komischen Demokratie beschreibt, entspricht nicht seinem Begriff der Komödie, sondern demjenigen der Lyrik; er verwechselt die diagnostizierte Nähe der Komödie zur Lyrik mit der Lyrik selbst. Ohne die regressiven Gefahren abstreiten zu wollen, die sich aus der tatsächlichen Nähe der Komödie zur Lyrik ergeben, kann aus dieser Nähe alleine nicht geschlossen werden, dass die komisch-demokratische Handlungsordnung notwendigerweise in eine lyrische Unordnung umschlägt, die an Eigennutz und Redseligkeit zu Grunde gehen muss.

Hegels Beschreibung des im komischen Demos offen zu Tage tretenden Kontrasts zwischen den Effekten subjektiver Freiheit, die durch objektive Ordnungsbildungsprozesse hervorgebracht werden – in homologer Formulierung: der politischen Differenz – überzeugt. Allerdings nur insofern, als dieser Kontrast die Struktur politischer Ordnungsbildung im Allgemeinen und die Herausforderung der komischen Demokratie im Besonderen bestimmt. Die von Hegel direkt daraus abgeleitete Annahme, dass eine komische Praxis der Berechtigung und Befreiung subjektiver Zwecke unmittelbar in der Auflösung politischer Verbindlichkeit – im Spott der komischen Praxis über den komischen Demos – resultieren müsse, offenbart demgegenüber die Ungenauigkeit des Hegelschen Selbstverständnisses, das ihn dazu verleitet, seine eigene Bestimmung der ordentlichen Sicherung der Selbstgewissheit komischer Subjektivität zu unterlaufen, indem er eine konservative Ausdeutung der Komödie vorlegt, die nicht länger durch die Sicherung, sondern durch die Beschränkung freier Subjektivität gekennzeichnet ist. In Abgrenzung zur komischen Demokratie – die Hegel als Scheitern der Komödie versteht, obgleich er sie richtigerweise als Scheitern der Lyrik verstehen müsste – skizziert er eine vermeintlich gelingend komische Praxis als blindes Weiterlaufen des Immergleichen, das durch heiter verblendete Subjekte fortgetragen wird.

Dagegen gilt es ein Verständnis komischer Ordnungsbildung zu entwickeln, das in affirmativer Weise an die von Hegel selbst konstatierte Homologie von Demokratie und Komödie anschließt. Es gilt eine zweite Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer komisch gelingenden Berechtigung subjektiver Freiheit bei der gleichzeitigen Sicherung der Verbindlichkeit der komischen Handlungsordnung zu entwickeln, die sich gegen Hegels konservatives Selbstverständnis der Komödie im Politischen in Anschlag bringen lässt (vgl. Huddleston 2014: 237 f.). Auf der Grundlage von Hegels eigener Unterscheidung zwischen Komödie und Lyrik soll erläutert werden, wie der niemals ganz zu bändigenden Gefahr der lyrischen Regression begegnet werden kann, ohne Hegels vorschneller Demokratiekritik zu verfallen.

10.5 Die Komödie als Handlungsordnung

Obschon sich Hegels pejorative Deutung der Strukturhomologie von Komödie und Demokratie als begrifflicher Kurzschluss ausweisen lässt, ist das Problem der diagnostizierten Nähe von Komödie und Lyrik dadurch nicht gelöst. Die komische Identifikation von freier Subjektivität mit einer selbsterhaltenden Ordnung bleibt auch dort noch befremdlich, wo Hegels konservativer Deutungsvorschlag abgelehnt wird, weil sie den Anschein erweckt, dass einer subjektivistischen Praxis freier Innerlichkeit in der komischen Handlungsordnung keine Grenzen gesetzt werden könnte. Wäre dem so, würde sich die Komödie als bloßer Versuch entpuppen, die Unordnung der Lyrik zu einem Ordnungsprinzip zu erklären, das sich irgendwie, wie von Zauberhand, in allgemeiner Verbindlichkeit konsolidieren können soll. Mit Blick auf das demokratietheoretische Erkenntnisinteresse der Strukturhomologie von Poetik und politischer Ordnungsbildung liegt die daraus erwachsende Herausforderung darin, die rekonstruierte Subjektivität als eine politische Subjektivität zu dechiffrieren, die nicht immer überall entstehen, sondern im Unterschied zur lyrischen Subjektivität nur im Zuge einer selbstreflexiven – komischen – Ordnungsbildung im objektiven Geist als solche hervorgebracht werden kann. Die ordnungstheoretische Frage lautet daher weiterhin: Wie soll sich die Komödie als Handlungsordnung, die das Prinzip subjektiver Freiheit zu ihrem objektiven Ordnungsprinzip erhebt, der Gefahr ihrer Abschaffung durch daraus erwachsenden Widerstand erwehren? Wie kann sie eine subjektiv freie Praxis der ständigen Umgestaltung und Neusetzung objektiver Ordnungsverhältnisse berechtigen, ohne sich dadurch selbst zu unterminieren? Die zweite Beantwortung dieser Frage lässt sich auf

Grundlage von zwei materialistisch wendbaren Stellen zur Komödie in der *Ästhetik* und der *Phänomenologie* in dreierlei Hinsicht ausführen: begrifflich, geistphilosophisch und entwicklungstheoretisch.

Die begriffliche Antwort setzt an der bereits erläuterten Unterscheidung von Lyrik und Komödie an, die ernster genommen werden sollte, als Hegel selbst dies tut: Während die Lyrik ihr formloses Spiel als Unordnung affirmiert, realisiert sich die Komödie, Hegels poetologischer Stufenfolge entsprechend, als dramatische Handlungsordnung. Die Lyrik propagiert eine rein private Praxis subjektiver Freiheit, die, wenn überhaupt, nur auflösend in die herrschenden Ordnungsverhältnisse eingreift. Anders konstituiert sich die Komödie, in der die Praxis subjektiver Freiheit nicht gegen Ordnungsverhältnisse, sondern in und durch ihre objektiv herrschende, komisch verfasste Handlungsordnung hervorgebracht wird. Mit Blick auf die eingangs beschriebene Unterscheidung von Lächerlichem und Komischem lässt sich die Tendenz zur Lyrik, die Hegel der Komödie attestiert, als Tendenz zu einer Lächerlichkeit ausführen, die hinter den Begriff der Komödie zurückfällt. Die Komödie unterscheidet sich dadurch von der bloßen Lächerlichkeit der Lyrik, dass ihre Freiheit nicht auf die privative Szene des Subjekts begrenzt bleibt, weil das dramatische Prinzip der Ordnungsbildung an die Stelle des lyrischen Prinzips bloßer Ordnungsstörung tritt. Anders als die Lyrik steht die Komödie nicht für den scheiternden Versuch, sämtliche Ordnung abzuschaffen und Repräsentationsmechanismen durch unvermittelte Innerlichkeit zu ersetzen. Das komische Spiel des Subjekts mit seiner Maske zeigt im Gegenteil, dass die Handlungsordnung der Komödie nicht jenseits von Repräsentation steht, sondern einen anderen Vollzug derselben entwirft: Aus postfundamentalistischer Perspektive verwirklicht sich die komische Subjektivität als spielerisches »Schwanken […] zwischen Selbstbehauptung und […] imaginäre[r] Selbstverhaftung« (Lefort/Gauchet 1990: 97; vgl. dazu Martinez Mateo 2018: 296). Hegels begriffliche Bestimmung der Komödie als höchste Gattungsordnung überzeugt insofern, als ihr Prinzip der Berechtigung auftretender Konflikte und der heitere Vollzug derselben dem postfundamentalistischen Demokratieverständnis einer Berechtigung des Politischen in der Politik entspricht.

> Hegel scheint zu übersehen, daß die Partikularität die Menschen […] nicht nur trennt, sondern auch verbindet. Gerade weil sie ein Gesetz des […] Gesellschaftszustand bildet, dem jeder unterworfen ist, kann die Darstellung eines Einzelnen in der ganzen Beschränktheit seiner Welt repräsentativ sein für alle anderen Einzelnen. (Szondi 1980: 414 f.)

Nimmt man Hegels Unterscheidung zwischen einer lyrischen und einer komischen Praxis subjektiver Freiheit ernst, zeigt sich, dass die partikulare Freiheit eigennütziger, streitsüchtiger und eitler Subjekte, vor der er warnt, der komischen Handlungsordnung – als einziger aller Gattungsordnungen – nicht länger heimlich schaden kann. Dadurch, dass die ihrem Begriff entsprechende Komödie sich die ordentliche Sicherung ebenjener subjektiven Aufgeblasen- und Schwatzhaftigkeit zum expliziten Prinzip ihrer Handlungsordnung macht, kann sie durch diese nicht mehr unterwandert werden. Anders ausgedrückt: Nur weil subjektive Freiheit in der Komödie als vermittelndes Ordnungsprinzip auftritt, kann Hegel die Komödie begrifflich als verbindliche Handlungsordnung legitimieren. So gesehen richtet sich Hegels falsch verstandene Kritik nicht gegen den Begriff einer komischen Demokratie, sondern gegen den Irrsinn ihrer lyrischen Vorgängerin.

Dieselbe Differenzierung zwischen Lyrik und Komödie lässt sich geistphilosophisch nachvollziehen: Die Komödie unterscheidet sich dadurch von der Lyrik, dass sie eine allgemeine Verbindlichkeit von Normen, Regeln und Gesetzen affirmiert, weil eine komische Praxis subjektiver Befreiung sich nicht im bloßen Rückzug von, sondern erst im wiederholenden Gang durch dieselben geltenden Normen, Regeln und Gesetze hindurch vollzieht, in dem diese immer wieder aufs Neue hervorgebracht, bestätigt oder verändert werden. Dass die ordnungsbildenden Prozeduren der Konfliktlösung in der komischen Handlungsordnung nicht verlustig gehen und sich in einer happy Heiterkeitsparty auflösen, ist auf die, durch die Komödie berechtigte Dramatik stets neu auftretender Empfindungen und Bedürfnisse zurückzuführen, die in immer anderen Interpretationen und Forderungen resultieren. Die komische Handlungsordnung verwirklicht sich allgemein verbindlich, indem sie affirmiert, dass die zweite Natur tradierter Ordnungsverhältnisse nur durch neue Setzungen aufgebrochen und verändert werden kann, die selbst wieder den Charakter einer zweiten Natur annehmen – sie realisiert sich als Politik der zweiten Natur. Die geistphilosophisch begründbare Allgemeinheit der komischen Handlungsordnung entsteht dementsprechend durch eine endlose Bewegung der beständigen Wiederholung gegebener Praktiken, die durch die Form ihrer komischen Wiederholung verändert werden: Auch wo inhaltlich alles beim Gleichen bleibt, wo widerständige Subjekte scheitern und ihre Zwecke aufgeben, wird durch die komische Wiederholung gegebener Praktiken ein praktisches Bewusstsein um deren Gewachsenheit und Veränderbarkeit gewonnen.[10] Im Zuge ihrer komischen Wiederholung verlieren

10 Es bestätigt sich darin, dass Hegels »asymmetrische[s] Tragödienmodell« (Schulte 1992: 70) das asymmetrische Verwirklichungsverhältnis der Mächte subjektiver Freiheit und objek-

tradierte Normen, Regeln und Gesetze ihre vermeintlich substantielle Notwendigkeit und werden als veränderbar erfahren – selbst wo sie inhaltlich (noch) nicht verändert werden.

Die komische Handlungsordnung richtet sich gegen Praktiken und Verhältnisse, die sich insofern selbst widersprechen, als sie sich als natürlich oder göttlich substantialisierte behaupten und dadurch ihre eigene politische Hervorbringung verleugnen, um sich der selbstbestimmten Umgestaltung zu entziehen. Sie steht dabei nicht jenseits von Gewohnheiten, Bildung und Erziehung, sondern bezeugt die Notwendigkeit der immer neuen, kritischen Wiederholung der darin eingebetteten Praktiken. Weil ihr gesetzter Charakter erfahrbar bleibt und ihr Gehalt als historisch erwachsener in Erscheinung tritt, lassen sich solche Praktiken verändern und politisieren, ohne jederzeit verändert und politisiert werden zu müssen. Das von Hegel gepriesene Wohlbefinden der komischen Subjekte gründet in der Gewöhnung an die stets gegebene, aber nicht immer aktualisierte Möglichkeit der Umgewöhnung. Mit Menke gesprochen handelt es sich dabei um »eine materialistische Theorie des Gelingens«, weil das Gelingen komischer Wiederholungen »als Bejahung der Auswendigkeit des Geistes« (2018: 16) zu verstehen ist, aus der keine »Auflösung des Positiven in Negativität«, keine Auflösung verbindlicher Allgemeinheit in immanenter Kritik folgt, »sondern seine Rettung durch die zerstörerische Kraft der Negativität: die Rettung des Positiven durch die zerstörerische Kraft der Negativität hindurch« (2018: 202).[11] So entsteht eine andere Positivität, eine komische Allgemeinheit verbindlicher Normen, Regeln und Gesetze, die sich selbst als Resultat ihrer vergangenen Negation begreifen und sich für ihre eigene Umgestaltung öffnen können. Mascat hält dementsprechend fest: »[C]omedy's focus on subjectivity does not result in paying tribute to the cult of the individual« (2019: 61). Die Erfahrung der Gewachsenheit gegebener Verhältnisse führt im Gegenteil in eine Verallgemeinerung subjektiver Zwecke: »In this way, paradoxically, comedy expresses its commitment to objectivity« (2019: 61). »[T]rue comedy« ist, wie auch Moder konstatiert, »politico-formative« (2014: 8).

tiver Ordnung nicht nur widerspiegelt, sondern auf problematische Weise reifziert. Dass die Komödie sich vom formlosen Chaos der Lyrik unterscheidet, indem sie sich als verbindliche Handlungsordnung etabliert, zeigt, dass es keiner tragischen Versöhnung bedarf, um den praktischen Primat der objektiven Ordnungsbildung aufrechtzuerhalten.

11 Damit korrespondiert Pfallers Bestimmung der Komödie als konstitutiv materialistisch: »Was die Komödie für Philosophen interessant macht, ist neben anderem der Umstand, daß sie eine philosophische Position vertritt. Es gibt eine philosophische Parteilichkeit der Komödie: Die Komödie ist materialistisch. [....] Die Komödie präzisiert den philosophischen Materialismus« (2005b: 105).

Die komische Handlungsordnung verfährt dabei insofern demokratisch, als die Bestimmung der sozialen Formen, Normen und Gesetze, in denen die Subjekte ihr individuelles Selbst konstituieren, diesen Subjekten selbst zukommt: Die komischen Subjekte gewinnen die Autorität ihrer kollektiven Selbstbestimmung, weil komische Ordnungsverhältnisse so verfasst sind, »dass sie durch ihre Bewusstwerdung und Reflexion nicht zersetzt werden, sondern sich gerade durch diese selbst reproduzieren« (Khurana 2017: 522). In diesem Sinne gilt es Hegels geistphilosophische Bestimmungen der Komödie als Gattungsordnung zu verstehen, in der die komische Subjektivität durch die ordentliche Berechtigung ihres Spiels eine neue Verbindlichkeit hervorbringt, die Zupančič als konkrete, geistige Arbeit einer universalen Allgemeinheit begreift:

> Hegels Punkt […] ist, dass in dieser ›Arbeit des Negativen‹ (durch welche komische Subjektivität erscheint) die Komödie ihre eigene Notwendigkeit, Universalität und Substantialität produziert (sie ist die einzige ›absolute Macht‹) […]. Die Komödie ist nicht die Unterminierung des Universalen, sondern dessen (eigene) Umkehrung in das Konkrete; sie ist kein Einwand gegen das Universale, sondern die konkrete Arbeit oder Tätigkeit des Universalen selbst. (2014: 35)

Dieser neuartige Grad an Konkretheit der komischen Allgemeinheit verbindlicher Normen, Regeln und Gesetze, ihre Positivität anderer Art, ist geistphilosophisch als immer wieder neu auftretende, stets vorübergehende Erfahrung ihrer Fremdheit in der Arbeit ihrer ständigen Wiederholung zu verstehen.

10.6 Die Peinlichkeit der Verhältnisse

Die dritte, entwicklungstheoretische Antwort auf die Frage nach der Unterscheidung der Komödie von der Lyrik und der Stabilität der komischen Handlungsordnung als politisches Ordnungsmodell lässt sich auf Grundlage eines Arguments gegen Ende der *Ästhetik* entwickeln, das sich materialistisch gedeutet gegen die idealistische Hybris des konservativen Selbstverständnisses Hegels wenden lässt. Statt den Unterschied, zwischen gelingenden und scheiternden Komödien inhaltlich zu bestimmen, führt Hegel die Gefahr eines Scheiterns der Komödie hier auf das Ausbleiben einer komödienkompatiblen Wirklichkeit zurück:

> Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als Subjekt zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt. (ÄIII 527)

Damit komische Konflikte gelingend aufgelöst werden können, ohne die komische Handlungsordnung zu gefährden, bedarf es gemäß Hegel einer Wirklichkeit, in der Normen, Regeln und Gesetze deshalb immer wieder aufs Neue verändert werden können, weil sich die Subjekte bereits zu den vollständigen Meister:innen ihrer Gestaltung und Praktizierung gemacht haben werden. Eine komödienkompatible Welt dieser Art hat die tragische Notwendigkeit »ewiger Gerechtigkeit« hinter sich gelassen, weil die geltenden Ordnungsverhältnisse nicht länger als natürlich oder gottgewollt erscheinen, sondern in ihrer menschengemachten Genese als historisch erwachsen und politisch veränderbar zur Darstellung gebracht werden. Schlechte Komödien, deren es viele gibt, sind demnach als zum Scheitern verdammte Versuche komischer Konfliktlösungen in einer komödieninkompatiblen Welt zu verstehen. Wo ein Subjekt in einer komödieninkompatiblen Wirklichkeit versucht, sich mit einem wesenlosen Zweck »ernsthaft als dem ganzen Gehalt seiner Existenz« zusammenzuschließen, wird ihm gemäß Hegel »derselbe unter den Füßen fortgezogen«. »Unglücklich« fällt es in sich zusammen. Hegel zieht daraus den folgerichtigen Schluss, dass »der eigentliche Kern der Komik [fehlt], wo einerseits die Peinlichkeit der Verhältnisse, andererseits der bloße Spott und die Schadenfreude noch Raum behalten« (ÄIII 529).

Eine komödienkompatible Wirklichkeit, in der sich eine komische Handlungsordnung herausbilden und erhalten kann, ist dementsprechend als Wirklichkeit zu verstehen, in der sich die Subjekte zu selbstbestimmten Meister:innen ihrer Zwecke gemacht haben werden, weil die herrschenden Verhältnisse nicht länger peinlich sind. Im Unterschied zu den moralischen Kategorien der Schadenfreude und des Spotts entfaltet der Begriff der »Peinlichkeit« eine besondere Analysekraft: Er umfasst nicht nur die Scham über eine anhaltende Unzulänglichkeit, sondern auch die damit verbundene Pein. Der Schmerz an der Falschheit der wirklichen Welt verbindet sich mit der Scham darüber, dass diese nicht anders geordnet wird. In eine ähnliche Stoßrichtung zielend heißt es in Adornos *Negativer Dialektik*: »Wäre die Gesellschaft […] durchschaut, so würde sie den Subjekten, solange sie irgend noch welche sind, allzu peinlich« (1966: 35). Peinlich in zweierlei Hinsicht: Dass die Gesellschaft nicht eingerichtet ist »wie es den Produktivkräften nach hier und heute unmittelbar möglich

wäre«, weil »die Produktionsverhältnisse […] unerbittlich es verhindern« (1966: 203) ist Grund zur Scham. Und schmerzlich, weil diese Welt, Tag ein Tag aus, Pein erzeugt. Hegels implizite Aufforderung zur Überwindung peinlicher Verhältnisse lässt sich damit als Antizipation des jungen Marx dechiffrieren, der dazu aufruft, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (1976a: 385). Die Überwindung peinlicher Verhältnisse, die den gelingenden Erhalt einer komischen Handlungsordnung bedingt, hat »ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsformen jenes Leidens« (1966: 203 f.). Wo eine solche Wirklichkeit aussteht, bleibt die andauernde Peinlichkeit der Verhältnisse immer auch Pein im leiblichsten all ihrer möglichen Sinne.

Einen Hinweis darauf, wie Hegel sich die Überwindung peinlicher Verhältnisse und eine daraus hervorgehende Meisterung freier Zwecke denkt, findet sich in seiner Beschreibung der Abschaffung der Ständeklausel in der *Phänomenologie* (vgl. Hebing 2015: 216–224). Zu Beginn der Einführung poetischer Volksgeister im Kapitel über die Kunstreligion nimmt Hegel eine Unterscheidung zwischen wirklichen und unwirklichen Volksgeistern vor. Hegel schreibt, dass der wirkliche Volksgeist, anders als der unwirkliche, sich nur über die Gleichheit der Teilhabe aller sichern könne: Seine Wirklichkeit beruht »auf dem unmittelbaren Anteil, den alle, des Unterschiedes von Ständen unerachtet, an den Entschlüssen und Handlungen der Regierung nehmen« (PhG 529). Obschon die Dramaturgie der darauffolgenden Erläuterungen suggeriert, dass diese Unterscheidung für die Gesamtheit der Poetik und insbesondere für die Gleichberechtigung der kollidierenden Mächte in den dramatischen Gattungen gelten soll, wird der erhobene Anspruch eines gleichheitlich verwirklichten Volksgeistes erst im Demos der Komödie aufgegriffen und eingelöst. In der Komödie endlich wird »der Freiheitsbegriff der Polis«, dem zufolge »bloß ›einige frey sind, nicht der Mensch als solcher‹ vor allem nicht die ›Sclaven‹, […] auf den Vollbegriff des ›Menschen‹, auf – niemanden – ausschließend – alle Menschen in ihrer freien Selbstbestimmung ausgeweitet« (VR 264, zitiert nach Hebing 2015: 98).

Eine komödienkompatible Wirklichkeit, in der die Subjekte sich als alleinige Meister:innen der Gestaltung ihrer Verhältnisse erfahren können, weil sie deren Peinlichkeit überwunden haben werden, gründet demnach nicht nur auf der komischen Berechtigung einer vorübergehenden Passivität der Subjekte von einer solchen Gestaltungsaktivität, sondern auch auf der Berechtigung ihrer gleichen Teilhabe daran. In sonderbarem Kontrast zu seiner eigenen Demokratiekritik demonstriert Hegel hier, dass die Komö-

die als Gipfel der Poetik nur unter der Voraussetzung einer verwirklichten Freiheit aller zur gleichen Teilhabe aller gelingen kann.[12]

Wie Hegel selbst offenlegt, müssen Versuche, auftretende Konflikte unter anhaltend peinlichen Verhältnissen komisch zu vollziehen, scheitern. In einer komödieninkompatiblen Wirklichkeit kann eine komische Handlungsordnung, der Lyrik gleich, keine verbindliche Allgemeinheit hervorbringen und erhalten. So hat Hegel mit seiner Kritik der komischen Demokratie insofern recht, als er nicht deren gelingende Verwirklichung beschreibt, sondern den lächerlichen Versuch ihrer Etablierung unter den Bedingungen der ungleichen Teilhabe in der antiken Polis.

Wenn er daher schreibt, dass das komische Subjekt »in sich befriedigt« ist und »sich nicht mehr mit dem Objektiven einigt« (ÄIII 572), ist dies nicht so zu verstehen, als wäre die Einrichtung einer komischen Handlungsordnung auf die ›richtige‹ Einstellung der Subjekte im Sinne einer ethischen Haltung zurückzuführen. Damit ein Subjekt sich frei »in sich« befriedigen kann, muss bereits eine objektiv verbindliche, komische Handlungsordnung worden etabliert sein, die auf dem allgemeinen Boden einer Wirklichkeit steht, die die Peinlichkeit gegebener Verhältnisse überwunden haben wird. Erst wo das »Objektive« nicht mehr peinlich ist, kann es zu einem Gegenüber werden, mit dem das komische Subjekt sich nicht länger zu einigen braucht. Anders formuliert: Eine komische Subjektivität kann sich erst vor dem Hintergrund einer komödienkompatiblen Wirklichkeit etablieren und erhalten, unter den Bedingungen der freien subjektiven Zweckfindung und der gleichen objektiven Teilhabe. In diesem Sinne setzt die Komödie eine ihr äußerliche »Verwirklichung (eine bereits vollbrachte Metamorphose)« gesellschaftlicher Verhältnisse »voraus und besteht nicht einfach aus vergeblichen und endlosen Versuchen, sie zu vollbringen« (Zupančič 2014: 183). Wenn Hegel sagt, dass in der Komödie weder »das Substantielle, noch die Subjektivität« (ÄIII 530) zerstört wird, ist dies unzerstörbar »Substantielle« weder als natürliches oder

12 Hegel selbst beantwortet die Frage nach der ›Herkunft‹ dieser Gleichheit nicht materialistisch, sondern religionsphilosophisch durch die Offenbarung eines christlichen Gleichheitsaxioms, als dessen Vorstufe er die poetische Kunstreligion versteht. Theunissen deutet Hegels Gleichheitsversprechen daher als protosozialistische Gleichheit subjektiver Freiheit im Geiste Jesu: »Das Ziel der Angleichung des Menschengeschlechts an die objektive Realität des Versöhnungsprinzips wird nach Hegel erreicht sein, wenn ausnahmslos alle Menschen nicht nur als Wesensbestimmung, sondern als faktischen Besitz die Freiheit erworben haben, die Christus ihnen angeboten hat« (1970: 99, vgl. Kap. 6.2.3). Obschon Hegels religiöse Begründung gleicher Teilhabe im Kontext einer Theorie politischer Ordnungsbildung nicht überzeugt, markiert sie das in der Komödie realisierte Voraussetzungsbewusstsein der Poetik, das das Versprechen, sich als wirklichen Volksgeist zu realisieren, in seiner äußerlichen – hier als Freiheitsangebot Christus beschriebenen – Bedingtheit ernst nimmt.

göttliches Substrat noch als ein lustiger Zweck unter anderen Spaßzwecken zu verstehen, sondern als Wirklichkeit der gleichen subjektiven Freiheit und Teilhabe aller, die die »Substanz« der komischen Handlungsordnung bildet.

10.7 *Komische Objektivität: Die Sicherung der Passivität durch die gleiche Teilhabe*

Im Unterschied zum Gros subjektivistischer Deutungen der Komödie, in denen die These von der Oberhand der Subjektivität als ethische Positionierung ausbuchstabiert wird (vgl. u. a. Alznauer 2021; Critchley 1999; Dolar 2017; Donougho 2016; Lee 2016; Mascat 2019; Pfaller 2005; White 2014), lautet mein ordnungstheoretischer Deutungsvorschlag, dass die komische Subjektivität, die Hegel beschreibt, als Subjektivität verstehen ist, die sich nur vor dem Hintergrund einer objektiv errungenen, freien und gleichen Gestaltbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse hervorbringen kann. Das komische Subjekt kann sich der aktiven Verallgemeinerung bzw. der passiven Aufgabe seiner idiosynkratischen Wünsche und Bedürfnisse nur in »unendliche[r] Sicherheit« widmen, wo es seine Zwecke nicht länger gegen naturalisierte Normen, Regeln und Gesetze und darin sedimentierte Herrschaftsverhältnisse richten muss. Hegel beschreibt das so entstehende, passiv-aktivierende Spiel des komischen Subjekts mit seinen Zwecken folgendermaßen:

> [Komisch] ist es, wenn an sich kleine und nichtige Zwecke zwar mit dem Anschein von großem Ernst und umfassenden Anstalten zustande gebracht werden sollen, dem Subjekt aber, wenn es sein Vorhaben verfehlt, eben weil es etwas in sich Geringfügiges wollte, in der Tat nichts zugrunde geht, so daß es sich in freier Heiterkeit aus diesem Untergange erheben kann. (ÄIII 529)

In der komischen Handlungsordnung, so Hegel, kann das Subjekt immer wieder zur passiven Idiot:in werden, die ihre Restzwecke zertrümmert, ohne daran Schaden zu nehmen; die ihre soziale Identität unterminiert, ohne ihrer gleichen Teilhabe verlustig zu gehen. Das komische Subjekt kann sich allerdings nur deshalb zugleich passiv auflösen und in sich gesichert bleiben, wo es in einer Wirklichkeit lebt, in der sich die bestehenden Verhältnisse als selbstbestimmt veränderbare erfahren lassen. Die komische Held:in kann mit ihrer inneren Auflösung nur spielen, wo sie diese mit Hamacher gesprochen »als die ihre und als ihr eigenes Werk begreifen kann« (2000: 143). Als ihr

eigenes Werk kann sie solche Auflösung allerdings nur verstehen, wo diese sich auf dem »allgemeinen Boden« der gleichen Teilhabe aller vollzieht, für den die komische Held:in durch ihre aktive Teilhabe an der (verändernden) Wiederholung bestehender Verhältnisse selbst einsteht und dessen Wahrung sie daher als ihr eigenes Werk begreifen kann. Erst die vorausgesetzte Verwirklichung der gleichen Teilhabe aller, so die ordnungstheoretische These, ermöglicht eine passive Teilhabeverweigerung, die ohne Setzung dieser äußerlichen Voraussetzung – wie in der Tragödie – bloßer Ausdruck einer ohnmächtigen Selbstpreisgabe an die ewige Gerechtigkeit natürlich bzw. göttlich legitimierter Verhältnisse bliebe.

Erst, wo sich die komische Subjektivität auf die von Hegel beschriebene Weise »in Wollen und Handeln [...] zum Meister aller Verhältnisse und Zwecke« (ÄIII 521) gemacht haben wird, kann sich die Furcht vor dem Fremden, das »die Form von Wesenheit gegen« (PhG 543) sie annimmt, auflösen. Denn nur, wo das komische Subjekt die gleiche Teilhabe aller an der selbstbestimmten Wiederholung und Gestaltung geltender Normen, Regeln und Gesetze als ihr eigenes, immer wieder neu hervorzubringendes Werk erfährt, lernt es, die komischen Zwecke anderer anzunehmen. Es kann die siegende Verallgemeinerung anderer Zwecke und die Aufgabe der eigenen nur ertragen ohne zu Grunde zu gehen, wo und weil Konflikten über komische Zwecke, im Unterschied zu tragischen Konflikten, keine uneingestandene Bedrohung des Entzugs künftiger Teilhabe mehr innewohnt. Komische Subjekte können ordnungsimmanenten Prozessen der politischen Selbstregierung nur passiv fernbleiben, ohne den Verlust ihrer künftigen Teilhabe fürchten zu müssen, weil diese Teilhabe nicht mehr von ihrer subjektiven Entscheidung abhängt, sich in der Gesamtheit ihres Selbst auf die Seite eines Zweckes zu schlagen. Die – stets nur vorübergehende – Passivität der komischen Idiot:in unterscheidet sich insofern von der Resignation des tragischen Subjekts, als sie ihre Zwecke nicht aufgibt, weil diese nicht durchzusetzen wären, sondern weil deren Durchsetzung die Möglichkeit ihrer selbstbestimmten Teilhabe nicht länger determiniert.

Das komische Subjekt braucht sich nicht länger vor anderen Zwecken zu fürchten, weil es sich in Zug seiner Teilhabe an der selbstbestimmten Wiederholung und Gestaltung bestehender Verhältnisse zugleich für die gleiche Freiheit aller zur subjektiven Zweckfindung engagiert und die daraus erwachsenden, abweichenden Zwecke anderer Subjekte daher als äußerlichen Effekt seiner eigenen Freiheit erfahren kann. Indem die Gesamtheit komischer Zwecke als »absolute Macht« der eigenen »negative[n] Kraft« zur Darstellung kommt, »in welcher [...] die daseiende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen [...] verschwinden« (PhG 544), verlieren diese Zwecke

ihre Fremdheit und erscheinen dem Subjekt als Effekte seiner eigenen Wiederholung und damit als äußerliche Seite seines phasenweise idiotischen Selbst: »Dadurch, daß das einzelne Bewußtsein in der Gewißheit seiner selbst es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines Vorgestellten, von dem Bewußtsein überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren« (PhG 544).

Weil sich komisch verallgemeinerte Zwecke auf eine stets wieder veränderbare Weise unterscheiden, erschiene in einer komödienkompatiblen Wirklichkeit als lächerliche Egoman:in, wer sich in tragischer Manier für einen einzelnen Zweck aufopfern würde:

> Sind deshalb die Interessen in sich selbst von der Art, daß es eigentlich nicht der Mühe wert ist, die Individuen darum aufzuopfern, indem sie sich, ohne sich selber aufzugeben, ihrer Zwecke entschlagen oder wechselseitig darüber vereinigen können, so braucht der Schluß nicht tragisch zu sein. (ÄIII 567)

Obschon Hegel die Harmonisierungsleistung der tragischen Versöhnung immer wieder preist, hält er fest, dass die Heiterkeit komischer Auflösungen der tragischen Versöhnung durch das Walten ewiger Gerechtigkeit wann immer möglich vorzuziehen ist. Der Einsatz tragischer Konfliktvollzüge nur erweist sich nur als angebracht, wo die Überwindung peinlicher Verhältnisse aussteht:

> Denn die Tragik der Konflikte und Lösung muß überhaupt nur da geltend gemacht werden, wo dies [...] notwendig ist. Wenn aber diese Notwendigkeit fehlt, so ist das bloße Leiden und Unglück durch nichts gerechtfertigt. [...] Das bloße Unglück, nur weil es Unglück ist, einer glücklichen Lösung vorzuziehen, dazu ist weiter kein Grund vorhanden als eine gewisse vornehme Empfindlichkeit, die sich an Schmerz und Leiden weidet und sich darin interessanter findet als in schmerzfreien Situationen [...]. (ÄIII 567 f.)

Wer in einer etablierten komischen Handlungsordnung noch dem edlen Ernst ihrer tragischen Vorgängerin nachtrauert, macht sich dem Dünkel selbstmitleidiger Aufgeblasenheit schuldig. Wie Dolar festhält, sollte man sich »immer für den [vorübergehenden; *Anm. LH*] Idioten entscheiden«, wo einem diese »Wahl« (2005: 42) überlassen wird. Doch diese Wahl, so das zentrale Argument einer demokratietheoretischen Deutung der Komödie als politisches Ordnungsmodell, ist keine Wahl, die dem einzelnen Subjekt zur Verfügung stünde. Wie Schulte festhält, fehlt bis heute »gerade derjenige Hintergrund,

vor dem die Komödie in ihrem affirmativen Sinne spielen kann« (1992: 272). Es fehlt an der Wirklichkeit, die Hegel der komischen Handlungsordnung und der Subjektivität, die sie hervorbringt, als komödienkompatible Welt voraussetzt. Daher ist »[d]er Idiot [...] eben nicht, was man sich aussucht zu sein« (Dolar 2005: 42). Die Idiot:in ist, wer man vorübergehend werden kann, wenn der allgemeine Boden einer komödienkompatiblen Wirklichkeit hervorgebracht worden sein wird, in der sich gegebene Normen, Regeln und Gesetze selbstbestimmt wiederholen und gestalten lassen.

10.8 Das revolutionäre Selbstbewusstsein der komischen Handlungsordnung

Obschon Hegel die Grundlage für eine Deutung der Komödie als voraussetzungsbewusste Handlungsordnung legt, ist er nicht bereit, die Konsequenzen aus ihrer materialistischen Rückbindung an eine vernünftige Wirklichkeit zu ziehen. Weil er im konservativen Selbstverständnis seiner Geistphilosophie schlicht voraussetzt, dass die wirklichen Verhältnisse nicht peinlich, sondern bereits vernünftig sind, verfängt er sich in seiner eigenen Definition lächerlich scheiternder Komödien.

Ziel der vorliegenden Deutung seines Komödienbegriffs als Modell demokratischer Ordnungsbildung war es, ihr praktisches Voraussetzungsbewusstsein ernster zu nehmen, als Hegel dies tat und die Bedingung der gleichen Teilhabe aller, nicht als bereits realisierte, sondern als komische Perspektive auf eine ausstehende Öffnung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse für ihre selbstbestimmte Gestaltung auszuweisen. Nur wo die Wirklichkeit nicht länger als bereits vernünftig verwirklichte vorausgesetzt wird, kann ihre philosophische Erschließung »in der Wirklichkeit« dazu beitragen, dass der »Torheit und Unvernunft« einer ungleichen und unfreien, komödieninkompatiblen Gegenwart und der schlechten Komödien, die in ihr fortspielen, nicht länger der »Sieg« zuteilwird. Die von Hegel beschriebene Erhebung der Komödie über eine ihr äußerliche Wirklichkeit ist entsprechend nicht als selbstgefällige Ridikülisierung derselben zu verstehen, die in einer konservativen Verstetigung der darin fortwirkenden Peinlichkeit resultieren würde. Es gilt sie stattdessen als Setzung der Voraussetzung einer gegenwärtig ausstehenden Wirklichkeit auszuführen, deren Ordnungsverhältnisse nicht länger peinlich sind.

Aus entwicklungstheoretischer Perspektive lässt sich diese indirekte Einsicht Hegels in die Voraussetzung einer komödienkompatiblen Wirklichkeit als komisches Bewusstsein über das Verhältnis von ordnungsimmanenter und revolutionärer Entwicklung erschließen: Anders als sämtliche anderen

Gattungsordnungen kann die Komödie die für die Gesamtheit politischer Ordnungsbildung geltende Unterscheidung in ordnungsimmanente Entwicklungen und revolutionäre Umbrüche in sich reflektieren. Sie erweist sich darin als selbstreflexivste aller Gattungen, dass sie sich als eine von verschiedenen möglichen Ordnungen erkennt. Als erste und einzige aller Gattungen reflektiert sie sich als Handlungsordnung, die aufgrund der konstitutiven Zukunftsoffenheit der politischen Geschichte, jederzeit abgesetzt und durch eine andere Ordnung ersetzt werden kann. Ein solches Selbstbewusstsein kann sich erst mit der Komödie entwickeln, weil die ihr vorausgehenden Ordnungen die äußerliche Voraussetzung gleicher und freier Teilhabe entweder (episch) verleugnen, (lyrisch) auflösen oder (tragisch) zum Resultat ihrer eigenen Hervorbringung verklären.

Besonders deutlich offenbart sich das revolutionäre Voraussetzungsbewusstsein der Komödie im Unterschied zur anderen dramatisch-demokratischen Gattung: der Tragödie.[13] In keiner Hinsicht scheiden sich Tragödie und Komödie schärfer als im Umgang mit ihrer geteilten Unfähigkeit der Überwindung ihrer revolutionären Bedingtheit: Die Lethe bzw. das Selbstmissverständnis der Tragödie im Politischen besteht darin, zu glauben, dass sie sämtliche Konflikte in die demokratischen Bahnen ihrer immanent berechtigten Entwicklungsprozesse eintragen könne und ihre revolutionäre Genese dadurch überwunden hätte. Um sich der uneingestandenen, aber gleichwohl fortwirkenden Gefahr ihrer Selbstabschaffung zu erwehren und zu verhindern, dass Konflikte in der revolutionären Einsetzung einer neuen politischen Ordnung münden, naturalisiert sie gewisse Ordnungsverhältnisse und entzieht diese dadurch der Möglichkeit ihrer selbstbestimmten Gestaltung und Veränderung, wodurch sie ihr eigenes Versprechen, sämtliche Konflikte ordnungsimmanent vollziehen und lösen zu können, bricht.

Darauf antwortet die Komödie, indem sie die Bedingung ihrer revolutionären Einsetzung retrospektiv wiederholt. Sie weist sich selbst als eine von verschiedenen, revolutionär einsetzbaren politischen Ordnungen aus, indem sie die Öffnung gesellschaftlicher Verhältnisse für ihre selbstbestimmte Gestaltung, die sie der Möglichkeit ihrer ordnungsimmanenten Gestaltungspraxis als revolutionäre Setzung voraussetzen muss, immer wieder aufs Neue wiederholt. Wie sich gezeigt hat, ist die komische Wiederholungs-

13 Hamacher hält zum Verhältnis von Tragödie und Komödie fest: »Die Komödie ist Komödie nur, wenn sie die Komödie der Tragödie aufführt. Komödie ist sie nur in der Weise, dass sie den Betrug, den in der Tragödie zwei konfligierende Rechtsformen aneinander üben, exponiert und an die Selbstvergessenheit erinnert, aus der dieser Betrug resultiert« (2000: 139). Die Komödie gelingt also nur, wo sie durch die Wiederholung ihrer revolutionären Bedingtheit in anderer Form an das Selbstmissverständnis der Tragödie erinnert.

praxis bestehender Normen, Regeln und Gesetze dadurch gekennzeichnet, dass ihre geschichtliche Hervorbringung zur Darstellung gebracht und sie dadurch als veränderbar erfahrbar gemacht werden – selbst wenn vorerst alles beim Alten bleibt. Auch wo sich nichts verändert, muss der revolutionäre Charakter ihrer selbstbestimmten Gestaltbarkeit immer wieder aufs Neue wiederholt werden.

In eine ähnliche Stoßrichtung argumentierend hält Rancière hält fest, dass jede Gleichheitspraxis immer wieder neu hergestellt werden muss, weil sie als konkrete Praxis notwendigerweise in neuen Ab- und Ausgrenzungen resultiert. Erst die »Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung verleiht dieser Gleichheit eine Wirksamkeit« (2014: 37).[14] Die Besonderheit der komischen Handlungsordnung liegt entsprechend darin, dass sie die Spezifik solcher Bühnen entfaltet, indem sie deren Entfaltbarkeit als revolutionär bedingte zur Darstellung bringt. Diese retrospektive Wiederholung der revolutionären Voraussetzung ordnungsimmanenter Entwicklungen soll garantieren, dass eine selbstbestimmte Praxis subjektiver Freiheit tatsächlich in der gleichen Teilhabe an der kollektiven Neusetzung bestehender Normen, Regeln und Gesetze resultieren kann und sich nicht – wie in der Tragödie – in der bloßen Behauptung ihrer Veränderbarkeit erschöpft.

Dass die Komödie sich ihre äußere revolutionäre Voraussetzung dadurch selbst als Voraussetzung setzt, dass sie sie ordnungsimmanent wiederholt, feit sie allerdings weder vor einer Absetzung noch vorm Scheitern einer solchen Wiederholungspraxis. Auch eine bereits etablierte komische Handlungsordnung kann jederzeit in Frage gestellt werden: Subjekte können in ihrer Idiotie verharren, tradierte Verhältnisse können sich ihrer Wiederholung verstellen und neue Naturalisierungen entstehen lassen, bis die Aufgeblasenen obsiegen.[15] Selbst wo es möglich wäre, sich in einer etablierten komischen

14 Als ausgesprochen problematisch erweist sich hingegen Rancières logizistische Begründung der Gleichheit, die in einer normativen Überformung des Politischen resultiert, vgl. Kap. 2.5.1.

15 Es ist nicht nur denkbar, dass die Komödie in lyrisches Chaos abdriftet, wie Hegel prognostiziert. Eine umgekehrte Regression der Komödie ins Epische ließe sich bspw. dadurch erklären, dass die komischen Subjekte zunehmend an der Überwindung der natürlichen und göttlichen Legitimation der vermeintlichen Substantialität gesellschaftlicher Verhältnisse, d.h. an ihrer neuen Rolle als deren Meister:innen leiden. Hegel beschreibt diese »Entvölkerung des Himmels« (PhG 539) als Kehrseite komischer Heiterkeit in der *Phänomenologie* folgendermaßen: »Wir sehen, dass dies unglückliche Bewusstsein die Gegenseite und Vervollständigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewusstseins ausmacht. In das letztere geht das Göttliche Wesen zurück […] Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlusts eben dieses Wissens von sich – der Substanz wie des Selbst; es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist« (PhG 547). Hegels durch die Dramaturgie der *Phänomenologie* und deren Ausführung in den

Handlungsordnung dafür zu entscheiden, vorübergehend zur Idiot:in zu werden, folgt aus der Entscheidung nicht, dass es keinerlei Grund mehr gäbe, sich zu fürchten: Das komische Subjekt hat mit Blick auf die unüberwindbare Gefahr einer regressiven, revolutionären Neuordnung allen Grund, um die gleiche Teilhabe aller und damit letztlich um sich selbst zu fürchten. Alles, was sich vor dem Hintergrund einer demokratietheoretischen Lektüre der Hegelschen Komödie über die Möglichkeit ihrer politischen Verwirklichung sagen lässt, ist, dass eine wahrhaft komische Handlungsordnung sich nur als verbindliche etablieren und erhalten könnte, wo sie durch eine unendliche Wiederholungspraxis sicherstellt, dass innerhalb ihrer Ordnung niemand – egal wie klein, eitel, dumm, großmäulig oder hochnäsig – um ihre freie Subjektivität, ihre gleiche Teilhabe und die Möglichkeit einer vorübergehenden Verweigerung derselben fürchten muss.

Was die Komödie dem reformistischen Ordnungsmodell der Tragödie entgegensetzt, ist keine abgesicherte, sondern eine voraussetzungsbewusste Handlungsordnung: Die komische Handlungsordnung ist eine in sich geschichtlich verfasste Handlungsordnung, die nicht nur die Potentialität subjektiver Freiheit in sich affirmieren und deren transformativen Kräfte in der Form ordnungsimmanenter Entwicklungen berechtigen Empfindlichkeit, sondern die auch ihre eigene, fortbestehende revolutionäre Bedingtheit als eine Ordnung unter verschiedenen möglichen Ordnungen anerkennen und affirmieren kann. Weil diese revolutionäre Bedingtheit in der ordnungsimmanenten Wiederholung bestehender Praktiken selbst mitwiederholt wird und dadurch innerhalb der Ordnung als äußere Voraussetzung derselben erfahrbar bleibt, bringt sie die Wahrheit über den geistphilosophischen Entwicklungsgang der poetischen Stufenfolge zur Darstellung: Das über Hegels Begriff der Komödie entwickelte Ordnungsmodell lässt sich als »Resultat einer Verendlichung des Unendlichen, einer Vergegenständlichung des Absoluten in Gestalt eines endlichen Selbstbewusstseins« (Hebing 2015: 15) dechiffrieren, das die Möglichkeit eines – bis heute ausstehenden – selbstreflexiven Gelingens objektiver Ordnungsbildung anzeigt.[16]

Grundlinien nahegelegter Versuch, die Kunstreligion durch die christliche Offenbarung abzulösen, ist auch als Versuch zu verstehen, die Konsequenz aus dieser unglücklichen Kehrseite der Komödie zu ziehen, vgl. Kap. 6.2.3 sowie zur Begründung und Einschätzung dieses Übergangs Mascat 2019: 63 f.; Trüstedt 2011: 23 und Wilford 2021: 162.

16 Im Unterschied zur vorliegenden Lektüre versteht Hebing (2015: 100), ebenso wie Trüstedt (2011), nicht den Übergang von Epos zum Drama als Zäsur der Moderne, sondern den Übergang von der vermeintlich vormodernen Tragödie zur moderneren Komödie, da diese durch eine Überwindung der tragischen Gewalt, der »*ancient fury*« (Trüstedt 2011: 32) des Märtyrer:innentods bestimmt sei, vgl. dazu auch Gamm 2000. Demgegenüber wird in Kap. 9.4

Mit der Komödie ist man an der Stelle angekommen, an der es der strukturhomologe Rückgriff auf die poetische Gattungslehre erlaubt, einen ordnungstheoretischen Begriff des demokratisch gelingenden Vollzugs politischer Differenz als Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung vorzulegen. Auch unabhängig von der Frage, ob die Herleitung über Hegels Begriff der Komödie als solche überzeugt, lässt sich festhalten, dass eine gelingende, selbstreflexive Demokratie dadurch gekennzeichnet ist, dass sie nicht nur die gleiche Teilhabe aller an der selbstbestimmten Gestaltung objektiver Verhältnisse berechtigt, sondern auch eine vorübergehende Passivität. Indem sie gegebene Ordnungsverhältnisse als geschichtliche Resultate vergangener politischer Konfliktvollzüge zur Darstellung bringt, wiederholt sie retrospektiv die revolutionäre Bedingtheit der Öffnung solcher Verhältnisse für ihre politisch selbstbestimmte Gestaltung auf Ebene ihrer ordnungsimmanenten Konfliktvollzüge.

Die mit dieser Bestimmung gelingender demokratischer Ordnungsbildung verbundene These lautet, dass sich auf Grundlage des anhand der Hegelschen Geistphilosophie nachvollzogenen Verhältnisses von Ordnung, Selbstreflexivität und Entwicklung und des darin verankerten Gelingensbegriffs einer selbstreflexiven Ordnungsbildung Antworten auf die ersten zwei der drei anfänglich diagnostizierten Problemfelder der gegenwärtigen postfundamentalistischen Theoriebildung formulieren lassen. Zunächst sei jedoch kurz daran erinnert, worin die vorliegende Argumentation an postfundamentalistische Diskurse anschließt: Hegels gattungstheoretisches System poetologischer Differenzvollzüge wurde insofern als Entwicklungsfolge unterschiedlicher Modelle der Entfaltung politischer Differenz ausgeführt, als sie auf der unüberwindbaren Differenz der Negativität subjektiver Freiheit – als dem Politischen – und der positiven Objektivität verbindlicher Verhältnisse in der Form geordneter Normen, Regeln und Gesetzte – als der Politik – gründet. Hegels poetische Gattungslehre und die radikale Demokratietheorie erweisen sich darin als verwandt, dass sie auf eine prinzipiell unerreichbare Andersheit rekurrieren, die dem ordnungsbildenden Differenzvollzug vorausgesetzt werden muss, um die Menschheitsgeschichte in einem anspruchsvollen, nicht-teleologischen Sinne als Geschichte selbstbestimmter Gestaltbarkeit denken zu können.

offengelegt, dass bereits Hegels Deutung der tragischen Versöhnung zur Moderne hinstreift, da die *ancient fury* darin innerhalb des Tragödienmodells durch die subjektive Resignation des tragischen Subjekts internalisiert und aufgehoben wird.

Meine Diagnose der drei Problemfelder gegenwärtiger postfundamentalistischer Theoriebildung – der (i) normativen Überformung des Politischen, (ii) der voluntaristischen Ethik politischer Verantwortung und (iii) der defätistischen Identifikation von Demokratie und politischem Liberalismus – hat gezeigt, dass der methodische Horizont einer ontologischen Attestation politischer Differenz die zentrale ordnungstheoretische Frage ihres gelingenden praktischen Vollzugs verstellt. Demgegenüber besteht der Einsatz der Hegelschen Poetik darin, das Problem einer unüberwindbaren Differenz zwischen Politik und dem Politischen aus der postfundamentalistischen Demokratietheorie zu übernehmen, diese Differenz aber als geistphilosophische Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung auszuführen, um anzuzeigen, dass der Vollzug solcher Differenz seinerseits der politischen Ordnung bedarf. Diese Verschiebung erlaubt es, die Frage nach der Verschiedenheit der politischen Ordnung von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung als Frage nach der Möglichkeit eines gelingend geordneten, demokratischen Vollzugs politischer Differenz neu zu stellen und anhand des am Begriff der Hegelschen Komödie entwickelten Modells einer selbstreflexiven demokratischen Ordnungsbildung zu beantworten.

(i) Als erste Problematik wurde, ausgehend von Rancière, der das Gelingen politischer Differenz an der Häufigkeit auftretender Infragestellungen der herrschenden Ordnung misst (vgl. 2014: 42 f., Kap. 2.5.1), die normative Überformung des Politischen herausgestellt. Statt die Negativität des Politischen, wie Rancière zu einer inhärent progressiven Kraft politischen Widerstands im Namen der Gleichheit zu verklären, wurde die Potentialität subjektiver Freiheit als formlose – aus strukturhomologer Perspektive: lyrische – Kraft jenseits von Gut und Böse dechiffriert (vgl. Kap. 4.2). Rancière ist darin zuzustimmen, dass die Kraft des Politischen als unendliche Potentialität immer neue Konflikte initiieren und dadurch den Ersatz einer politischen Ordnung durch eine andere anregen kann, sie gibt allerdings keine normative Ausrichtung dieser Veränderung an. Es bedarf daher eines anderen Verständnisses demokratisch gelingender Konfliktvollzüge, dessen Normativität sich nicht in der Affirmation quantitativer Veränderung erschöpft. Da ein angemessenes Verständnis demokratischer Normativität keinen äußerlichen, metaphysisch deduzierten Maßstab ansetzen kann, der transhistorische Geltung beansprucht, besteht die theoretische Aufgabe darin, einen inhärent politischen Maßstab demokratischen Gelingens zu entwickeln, auf dessen Grundlage regressive politische Entwicklungen eingeordnet und kritisiert werden können. Ein solcher Maßstab wurde auf der Grundlage geistiger Selbstreflexivität formuliert (vgl. Kap. 7): Das zunehmende Gelingen politischer Differenz ist daran zu messen, ob und inwiefern politische Ordnungen ihre eigene Vor-

aussetzung des Politischen als unendliche Potentialität subjektiver Freiheit in sich selbst anerkennen, affirmieren und aufgreifen. Um demokratisches Gelingen anhand dieses Maßstabs beurteilen zu können, bedarf es jedoch zunächst einer Klärung des darin zur Anwendung kommenden Begriffs der politischen Ordnung, von dessen Abwesenheit in postfundamentalistischen Diskursen nicht nur die (i) normative Überformung des Politischen, sondern auch das (ii) Problem einer ethischen Überlastung politischer Subjekte zeugt.

(ii) Als zweite Problematik wurde am Beispiel der politischen Ethik Badious (vgl. v. a. 2003a, Kap. 2.5.2) herausgestellt, dass die Aufgabe eines selbstbestimmten Handelns und die Neusetzung vorgefundener Verhältnisse den einzelnen Subjekten häufig in einer voluntaristischen Geste überantwortet wird. Indem die Möglichkeit, bestehende Verhältnisse jederzeit ändern zu können, als ontologische Voraussetzung gesetzt wird, fällt sämtliches Scheitern politischen Handelns in den Verantwortungsbereich dadurch vereinzelter Subjekte. So entsteht ein impliziter Schuldzusammenhang, der die Herrschaftsverhältnisse ausblendet, in die politische Subjektivierungsprozesse eingebettet sind. Demgegenüber setzt das mit Hegel verfolgte Verständnis selbstreflexiver Demokratie nicht bei der Prämisse bereits fertig befähigter politischer Subjekte an, sondern begreift den Prozess ihrer politischen Befähigung selbst als Gegenstand der objektiven, politischen Ordnungsbildung. Auf deren Objektivität zielt der mit Hegel im Rückgriff auf Rancière gewonnene Begriff der Ordnung, der das Verhältnis von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnung selbst ordnet und darin als politische Vollzugsordnung auftretender Konflikte auftritt (vgl. Kap. 8.2). Indem das praktische Primat objektiver Ordnungsbildung gegenüber dem ontologischen Primat subjektiver Freiheit herausgestellt wird (vgl. Kap. 7.5), verschiebt sich der Fokus von einer demokratischen Subjektivierungstheorie im Sinne einer politischen Ethik auf eine Theorie demokratischer Ordnungsbildung, in der das Ausbleiben einer Praxis politischer Selbstbestimmung nicht auf vermeintlich unzulängliche Subjekte abschiebt, sondern als Kritik an objektiv geordneten Herrschaftsverhältnissen ausführt wird, die eine wirksame politische Subjektivierung weitgehend verstellen.

Im vorgeschlagenen Modell einer selbstreflexiven Demokratie wird die unüberwindbare Differenz von subjektiver Freiheit und objektiver Ordnungsbildung durch ihre ordnungsimmanente Wiederholung auf eine Weise hervorgebracht, die eine politische Subjektivierungspraxis von Seiten der Ordnung her berechtigt. Eine solche Ordnung erweist sich darin als selbstreflexiv, dass sie den Vollzug solcher Differenz offen als Ordnung von Subjekt und Ordnung zur Darstellung bringt, wodurch die unendliche Potentialität subjektiver Freiheit, wie in der postfundamentalistischen Theoriebildung

als unüberwindbarer (Ab-)Grund objektiver Ordnungsbildung ausgeführt, aber die Art und Weise, wie Subjekte ihre Wirklichkeit gestalten können, zugleich als praktischer Effekt der konkret herrschenden Ordnungsbildung erfahrbar wird. Dies bedeutet nicht, dass Subjekte als bloße Struktureffekte der herrschenden politischen Ordnung zu verstehen wären, da es prinzipiell immer möglich ist, den vorgegebenen, ordnungsgemäßen Differenzvollzug revolutionär zu sprengen und die Einsetzung einer neuen politischen Ordnung einzufordern.

Weil die selbstreflexive Demokratie die Praxis politischer Weltgestaltung nicht als ethische, sondern als politisch geordnete Praxis begreift, kann sie die diagnostizierte Gefahr einer voluntaristischen Strapazierung vereinzelter Subjekte erkennen. Konsequenz dieser Erkenntnis ist die Berechtigung vorübergehender Passivität: Im Unterschied zum ethisch überlasteten Subjekt der postfundamentalistischen Theoriebildung, das alleine für das Ausbleiben politischen Handelns zur Verantwortung gezogen werden kann, wird dem Subjekt in der selbstreflexiven Demokratie das Recht auf vorübergehende Phasen apolitischer Idiotie zugestanden. Denn aus geistphilosophischer Perspektive lassen sich Phasen vorübergehender Passivität als Bedingung einer selbstbestimmten, subjektiv freien und gleichen Teilhabe ausweisen. Nur wo das Subjekt durch die politische Ordnung dazu berechtigt wird, sich immer wieder von der selbstbestimmten Gestaltung der Ordnungsverhältnisse zurückziehen zu können, wird der Tatsache Rechnung getragen, dass die Teilnahme an einer solchen Gestaltung in eine Subjektivierungspraxis eingetragen bleibt, die selbst als politisch geordnete Praxis zu verstehen ist, die der kollektiven Gestaltung bedarf.

Vor dem Hintergrund dieses Ordnungsverständnisses lässt sich rekapitulieren, wie die selbstreflexive Demokratie auf das (i) Problem einer normativen Überformung des Politischen reagiert, indem sie eine entwicklungstheoretische Unterscheidung vornimmt: Anders als Rancière, der die politische Ordnung schlicht als Gegenüber der subjektiven Freiheit des Politischen versteht, wird zwischen der revolutionären Ablösung einer Ordnung und ihrer Ersetzung durch eine andere Ordnung und ordnungsimmanenten, d. h. demokratisch berechtigten Entwicklungen unterschieden. Mit Blick auf den erläuterten Maßstab gelingender Ordnungsbildung erweist sich die selbstreflexive Demokratie insofern als gelungenste aller Ordnungsbildungsmodelle, weil sie sich nicht nur durch die Berechtigung ordnungsimmanenter Entwicklungen als demokratische Handlungsordnung verwirklicht, sondern weil sie sich dabei zugleich als revolutionär eingesetzte Handlungsordnung reflektieren kann. Indem sie ihre eigene revolutionäre Einsetzung durch ihre ordnungsimmanente Vollzugspraxis auftretender Konflikte retrospektiv wiederholt

und sich dadurch als revolutionär bedingte Ordnung zur Darstellung bringt, bleibt sie sich der aus der richtungslosen Potentialität subjektiver Freiheit erwachsenden, unüberwindbaren Gefahr einer revolutionären Regression in totalitäre, undemokratische Ordnungsmodelle bewusst. Sie weiß von und über sich selbst, dass sie sich nicht auf die vermeintlich progressive Kraft des Politischen verlassen kann. Sie weiß, dass ihre ordnungsimmanente Wiederholungspraxis auch als einmal etablierte jederzeit wieder scheitern und sich in eine konservative Verstetigung bestehender Herrschaftsverhältnisse verkehren kann. Der einzige Unterschied zu weniger reflexiven Ordnungen besteht darin, dass sie sich dieser Gefahr praktisch bewusst bleibt, weil ihr revolutionärer Einsatz in der ordnungsimmanenten Wiederholungs- und Gestaltungspraxis bestehender Verhältnisse und Praktiken retrospektiv erfahrbar bleibt.

Die selbstreflexive Demokratie legt ihre revolutionäre Bedingtheit durch eine Berechtigung subjektiver Freiheit, durch die gleiche Teilhabe aller und die damit einhergehende Berechtigung der Verweigerung solcher Teilhabe offen und reagiert dadurch auf das diagnostizierte Problem einer (ii) voluntaristischen Überfrachtung der Subjekte in der postfundamentalistischen Theoriebildung. Während für Rancière die Häufigkeit der revolutionären Infragestellung einer politischen Ordnung das Gelingen dieser Ordnung anzeigt, ohne dass dabei zwischen ordnungsimmanenten und revolutionären Konfliktvollzügen unterschieden würde, lässt sich am Modell einer selbstreflexiven Demokratie nachvollziehen, dass eine demokratische Ordnungsbildung auch gelingen kann, wo vorübergehend alles beim Alten bleibt, weil sich ihr Gelingen nicht an der Häufigkeit ihrer Infragestellung, sondern an der Erfahrbarkeit der Gestaltbarkeit bestehender Verhältnisse durch die retrospektive Wiederholung ihrer revolutionären Bedingtheit misst.

Auf Grundlage dieser Bestimmung einer gelingenden, selbstreflexiven Ordnungsbildung wird das (iii) dritte Problem postfundamentalistischer Theoriebildung, die defätistische Identifikation von Demokratie und politischem Liberalismus virulent. Denn anders als der Großteil radikaldemokratischer Theoriebildung, lässt sich das Modell der selbstreflexiven Demokratie nicht im Modus politischer Gegebenheit diskutieren, weil ihre äußerliche, revolutionäre Voraussetzung einer Überwindung peinlicher Verhältnisse bis dato aussteht.

10.10 *Komische Antizipation*

Der Versuch einer politischen Lektüre des Hegelschen Komödienbegriffs bezeugt das Erfordernis, die Frage politischer Ordnungsbildung materialistisch zu denken, und zwar in zweierlei Hinsicht: als dialektisch argumentierender Materialismus, der die fortwirkende Negativität erster Natur durch die geordnete Berechtigung subjektiver Freiheit als irreduziblen Effekt sämtlicher Hervorbringung geistiger Ordnung anerkennt. Und als historisch argumentierender Materialismus, der sich der von Hegel geistphilosophisch ausgewiesenen Aufgabe annimmt, den »Geist zum Wissen dessen gelange[n zu lassen], was er wahrhaft ist, und dies Wissen gegenständlich [zu machen], es zu einer vorhandenen Welt [zu verwirklichen]« (WG 74). Auf Grundlage der Behauptung, dass sich aus Hegels Komödientheorie ein gelingendes Modell demokratischer Ordnungsbildung im Sinne einer politischen Theorie des Absoluten Geistes extrahieren lässt, ist die geschichtliche Verwirklichung geistiger Selbstreflexivität zur Aufgabe einer Überwindung peinlicher Verhältnisse erklärt worden. Doch was peinliche Verhältnisse eigentlich sind, wie genau sie überwunden werden und wie diese Überwindung komisch wiederholt werden kann, blieb dabei unbeantwortet. Denn das Unterfangen einer historisch spezifischen Definition, Analyse und Kritik peinlicher Verhältnisse übersteigt nicht nur die Grenzen dessen, was sich in der ontologischen Begrifflichkeit postfundamentaler Theorien fassen lässt, sondern auch denjenigen des dialektisch argumentierenden Materialismus meiner politischen Lektüre der Hegelschen Poetik.

Um den anhand der Hegelschen Konzeption der Komödie entwickelten Begriff gelingender demokratischer Ordnungsbildung als selbstreflexiv-normativen Horizont politischer Kämpfe plausibilisieren zu können, bedarf es einer historisch konkreten Kritik des politischen Liberalismus, deren Grundrisse hier nur angedeutet werden können. Erst, wo die Peinlichkeit der Verhältnisse in der Geschichte moderner Ordnungsbildung kontextualisiert und ihre gesellschaftliche Reproduktionslogik sozialphilosophisch erschlossen wurde, lässt sich die Analysekraft des Modells komischer Ordnungsbildung in ihrer historischen Konkretion entfalten. Dabei erweist sich die liberale Ordnungsbildung auf ganz spezifische Weise als defizitär: sie operiert strukturell tragisch. Homolog zur Hegels Tragödienmodell bringt sich der politische Liberalismus westlicher Demokratien als geschichtlich verfasste Handlungsordnung hervor, die den Anspruch auf politische Selbstbestimmung anerkennt und die subjektiv freie Kraft des Politischen in sich berechtigt. Doch aufgrund seines Selbstmissverständnisses als einzige – und historisch letzte – demokratische Handlungsordnung

unterminiert er diese Berechtigung im gleichen Zug: Indem er sich gegen die Gefahr seiner revolutionären Absetzung abzusichern sucht, bringt er einen Satz ordnungsimmanent unveränderbarer – peinlicher – Verhältnisse hervor. Der politische Liberalismus verwirklicht sich als scheiternde Demokratie moderater Reformen, die den Anwendungsbereich politischer Reformentwicklungen durch die uneingestandene Naturalisierung tradierter Ordnungsverhältnisse beschränkt und radikale Transformationsbegehren privatisiert, indem diese dem tragischen Modell entsprechend auf die innere Szene des Subjekts rückprojiziert werden. Anders als von radikaldemokratischen Ansätzen, die sämtliche kulturellen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse als sich permanent verändernde und veränderbare Koordinaten eines demokratischen Kampfes voraussetzen, behauptet, sind die auftretenden Struktureffekte liberaler Ordnungsbildung vor dem Hintergrund der Strukturhomologie zwischen Drama und Demokratie als Ausdruck einer ewigen Gerechtigkeit zu verstehen, die die Möglichkeit ihrer selbstbestimmten Politisierung tragisch verstellt. Erst wo diese Unterscheidung zwischen der strukturell tragisch-liberalen Demokratie der Gegenwart und der ausstehenden Möglichkeit einer komisch-selbstreflexiven Demokratie durch eine materialistische Kritik der historisch konkreten Selbstverkehrung liberaler Ordnungsbildung nachvollzogen und offengelegt wird, tritt das normative Potential eines materialistisch gewendeten Komödienmodells zu Tage.[17]

»Nun gilt es, ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern, zu verbessern oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden« (ÄII 219). Mit diesen Worten zieht Hegel den subjektiven Widerstand im bürgerlichen Roman ins Lächerliche. Ganz im Sinne seines reaktionären Selbstverständnisses in der *Ästhetik* heisst es weiter:

> Diese Kämpfe aber sind in der modernen Welt nichts Weiteres, als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, dass sich das Subjekt die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und die Vernünftigkeit derselben hineinbindet, in die Verkettung der Welt eintritt und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch so viel sich mit der Welt herumgezankt haben, umher-

17 Im 2024 bei Campus erscheinenden Buch *Tragischer Liberalismus* wird dieses Programm ausgehend von einer Kritik des politischen Liberalismus historisch konkretisiert.

> geschoben worden sein, zuletzt bekommt er meistens doch [...] irgend eine Stellung, heiratet, und wird ein Philister so gut wie die Anderen auch. (ÄII 220)

Das Ende politischer Kämpfe in der Philisterei erscheint hier als ewige Gerechtigkeit der liberalen Ordnungsbildung. Dem lässt sich mit Szondi nur anfügen: »Wie so oft bei der Diskussion der Hegelschen Ästhetik finden sich also die Argumente, die gegen sie benützt werden können, in ihr selber. Hegel ist nur mit Hegels Hilfe« – und das hieß im Rahmen dieser Lektüre: mit seiner *Komödie* – »zu überwinden« (1980: 485). Der Gefahr der Lächerlichkeit zum Trotz ist dem antizipierenden Versuch, »ein Loch in diese [liberale; *Anm. LH*] Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern, zu verbessern oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden« nichts hinzuzufügen, solange die Peinlichkeit der Verhältnisse fortwirkt und der politische Liberalismus der Gegenwart fortwährend hinter den poetisch bestimmbaren Begriff demokratisch gelingender Ordnungsbildung zurückfällt.

Dank

Das vorliegende Buch beruht auf dem ersten Teil meiner Dissertation, die ich am 27. Oktober 2021 am Fachbereich für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt eingereicht habe. Für die herausragende Betreuung möchte ich mich sehr herzlich bei Christoph Menke und Juliane Rebentisch bedanken. Josef Früchtl danke ich für das Drittgutachten, Eva Günther und Alexander Schmitz für das hilfreiche Lektorat des Manuskripts. Für die großzügige Förderung der Veröffentlichung danke ich dem Schweizer Nationalfonds.

Die Arbeit wurde in den ersten Jahren durch ein Promotionsstipendium der Stiftung Polytechnische Gesellschaft Frankfurt am Main unterstützt. Über das Doc.Mobility-Programm des Schweizer Nationalfonds konnte ich zwei Semester an der École Normale Supérieure in Paris verbringen. Für diese Förderung danke ich den beiden Institutionen, ihren Mitarbeiter:innen, Gremien und Leitungen herzlich. Elif Özmen danke ich für die Möglichkeit, die Arbeit in Gießen zu einem gelingenden Abschluss zu bringen. Ein besonderer Dank gebührt auch dem Institut für Sozialforschung, insbesondere dem Arbeitskreis Ästhetik und Medientheorie sowie dem Philosophinnen*-kolloquium Frankfurt und den Chicago Girls.

Für aufregende Jahre des Austauschs, der Kollaboration, Hilfe und produktiven Kritik danke ich von Herzen Bea Adam, Jonas Balzer, Lina Berling, Evelyne Bucherer-Romero, Daniel Füger, Anne Gräfe, Regina Hunter, Theo Hunter, Luzia Knobel, Charlotte Könenkamp, Florian Kochendörfer, Mithra Lehn, Jan Lietz, Daniel Loick, Marina Martinez Mateo, Jonathan Klein, Jéssica Passos, Christoph Roost, Johannes Rübel, Franca Schaad, Felix Trautmann, Franziska Wildt, Maureen Winter, Nina Wood. Und allen voran danke ich Tobias Ertl für die Zuwendung und unermüdliche Unterstützung, für das Zuhause im Falschen.

Siglen

Hegel, Georg Wolfgang Friedrich (1986): Werke in 20 Bänden, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Sig.:	Bd.:	
JS	II	Jenaer Schriften 1801–1807
PhG	III	Phänomenologie des Geistes
RPh	VII	Grundlinien der Philosophie des Rechts
Enz I	VIII	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen
Enz III	X	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen
VG	XII	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte
ÄI	XIII	Vorlesungen über die Ästhetik I
ÄII	XIV	Vorlesungen über die Ästhetik II
ÄIII	XV	Vorlesungen über die Ästhetik III
RII	XVII	Vorlesungen über die Philosophie der Religion II
GPh I	XVIII	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Weitere Werke Hegels:

VR Hegel, Georg Wolfgang Friedrich (1971): Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer (1818/1819), in: Ilting, Karl-Heinz (Hg.): Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 217–351.

WG I Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Hoffmeister, Johannes (1994): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I: Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner Verlag: Hamburg.

WG II Hegel, Georg Wolfgang Friedrich; Lassan, Georg (1923): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band II: Die griechische und die römische Welt, Felix Meiner Verlag: Leipzig.

Literaturverzeichnis

Abbas, Nadia (2019): Jacques Rancière, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 388–399.

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (2003): Dialektik der Aufklärung, S. Fischer: Frankfurt a. M.

Adorno, Theodor W. (1966): Negative Dialektik, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Adorno, Theodor W. (1969): Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Adorno, Theodor W. (1970): Ästhetische Theorie, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Adorno, Theodor W. (1973): Eingriffe. Neun Kritische Modelle, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Adorno, Theodor W. (1975a): Ist die Kunst heiter? in: Noten zur Literatur I, Gesammelte Schriften, Bd. 11, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 599–606.

Adorno, Theodor W. (1975b): Rede über Lyrik und Gesellschaft, in: Noten zur Literatur I, Gesammelte Schriften, Bd. 11, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 73–104.

Adorno, Theodor W. (1977a): Fortschritt, in: Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften, Bd. 10, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 617–638.

Adorno, Theodor W. (1977b): Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften, Bd. 10, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 759–782.

Adorno, Theodor W. (1977c): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften, Bd. 10, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 555–572.

Allen, Amy (2016): The End of Progress, Columbia University Press: New York.

Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, VSA: Hamburg, Berlin.

Alznauer, Mark (2021): Editor's Introduction, in: ders. (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 1–11.

Aristoteles (2008): Poetik, in: Flashar, Hellmut (Hg.): Werke 5, Akademie Verlag: Berlin.

Bachtin, Michail M. (1990): Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur, Fischer: Frankfurt a. M.

Badiou, Alain (2003a): Ethik. Über das Bewusstsein des Bösen, Turia + Kant: Wien.

Badiou, Alain (2003b): Über Metapolitik, Diaphanes: Zürich und Berlin.

Badiou, Alain (2009a): Lob der Liebe. Ein Gespräch mit Nicolas Troung, Passagen Verlag: Wien.

Badiou, Alain (2009b): Theory of the Subject, Continuum: London und New York.

Badiou, Alain (2010): Ist Politik denkbar? in: Ruda, Frank; Völker, Jan (Hg.): morale provisoire #1, Merve Verlag: Berlin.

Badiou, Alain (2012): Das demokratische Wahrzeichen, in: Agamben, Giorgio et al. (Hg.): Demokratie? Eine Debatte, Suhrkamp: Berlin, S. 13–22.

Barba-Kay, Antón (2021): The Tragedy of Sex (for Hegel), in: Alznauer Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 79–92.

Bataille, George (1993): Hegel, Death and Sacrifice, in: Stern, Robert (Hg.): G. W. F. Hegel. Critical Assessments. Volume II: Late Nineteenth – and Twentieth – Century Readings: From British Hegelianism to the Frankfurt School, Routledge: London und New York, S. 383–397.

Bech Dyrberg, Torben (2009): The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of ›the political‹, in: Philosophy and Social Criticism 36 (6), S. 649–669

Beistegui, Miguel De (2000): Hegel: or the tragedy of thinking, in: De Beistegui, Miguel; Sparks, Simon (Hg.): Philosophy and Tragedy, Routledge: London und New York, S. 10–32.

Benhabib, Sayla (1976): On Hegel, Women, and Irony, in: Shklar, Judith (Hg.): Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind, Cambridge University Press: Cambridge.

Benjamin, Walter (1974): Anmerkungen der Herausgeber, in: Tiedemann, Rolf; Schweppenhäuser, Hermann (Hg.): Gesammelte Schriften. Bd. I.3., Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 797–1272.

Benjamin, Walter (1975): Versuche über Brecht, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Benjamin, Walter (1977): Zur Kritik der Gewalt, Tiedemann, Rolf; Schweppenhäuser, Herrmann (Hg.): Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 179–203.

Benjamin, Walter (1980): Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Tiedemann, Rolf; Schweppenhäuser, Herrmann (Hg.): Gesammelte Schriften, Bd. I.1, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 203–409.

Bergson, Henri (1988): Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen, Luchterhand Literaturverlag: Darmstadt.

Berlant, Lauren; Ngai, Sianne (2017): Comedy Has Issues, in dies. (Hg.): Comedy. An Issue, Critical Inquiry 43 (2), S. 233–249.

Bernstein, Jay (2010): »the celestial Antigone, the most resplendent figure ever to have appeared on earth« Hegel's Feminism, in: Söderbäck, Fanny (Hg.): Feminist Readings of Antigone, State University of New York Press: Albany, S. 111–130.

Billings, Joshua (2014): Genealogy of the Tragic. Greek Tragedy and German Philosophy, Princeton University Press: Princeton und Oxford.

Black, Max (1955): Metaphor, Proceedings of the Aristotelian Society, in: New Series 55, Blackwell Publishing: Oxford, S. 273–294.

Bohrer, Karl-Heinz (1989): Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Bohrer, Karl-Heinz (2002): Ästhetische Negativität, Carl Hanser Verlag: München.

Bohrer, Karl-Heinz (2009): Das Tragische. Erscheinung, Pathos, Klage, Carl Hanser Verlag: München.

Brandom, Robert (1994): Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment, Harvard University Press: Cambridge und London.

Brandom, Robert (2009): Reason in Philosophy. Animating Ideas, Harvard University Press: Cambridge und London.

Brandom, Robert (2019): A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology, Harvard University Press: Cambridge und London.

Brecht, Bertolt (1961): Kleines Organon für das Theater, in: Versuche 27/23 (12), Aufbau Verlag: Berlin, S. 106–140.

Brecht, Bertolt (1967): Flüchtlingsgespräche, in: Gesammelte Werke, Bd. 14. Prosa 4, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 1383–1515.

Brunkhorst, Hauke (2007): Kommentar, in: Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Suhrkamp: Frankfurt a. M. S. 133–293.

Bubner, Rüdiger (1971): Zum Text, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik 1/2, Reclam: Stuttgart, S. 31–33.

Bubner, Rüdiger (2007): The ›Religion of Art‹, in: Houlgate, Stephen (Hg.): Hegel and the Arts, Northwestern University Press: Evanston, S. 296–307.

Buck-Morss (2000): Hegel and Haiti, in: Critical Inquiry 26 (4), University of Chicago Press: Chicago, S. 821–865.

Burke, Kenneth (1959): Attitudes towards history, California University Press: Los Angeles.

Burke, Kenneth (1969): A Grammar of Motives, California University Press: Los Angeles.

Burkhardt, Leonhard (1998): Idiotes, in: Der Neue Pauly, Bd. 5, Metzler: Stuttgart.

Butler, Judith (1993): Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex, Routledge: New York.

Butler, Judith (2000): Antigone's Claim. Kinship between Life and Death, Columbia University Press: New York.

Castoriadis, Cornelius (1975): The Imaginary Institution of Society, Polity Press: Cambridge.

Castoriadis, Cornelius (1991): The Greek *polis* and the creation of democracy, in: Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy, Oxford University Press: Oxford, S. 81–123.

Chanter, Tina (2010): Antigone's Liminality: Hegel's Racial Purification of Tragedy and the Naturalization of Slavery, in: Hutchings, Kimberly; Pulkkinen, Tuija (Hg.): Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone? Palgrave Macmillan: New York, S. 61–83.

Church, Jeffrey (2021): The Comedy of Public Opinion in Hegel, in: Alznauer Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 207–221.

Collenberg-Plotnikov, Bernadette (2014): Die These vom ‹Ende der Kunst› als Herausforderung der ästhetischen Reflexion, in: Arnt, Andreas; Kruck, Günter; Zovko, Jure (Hg.): Gebrochene Schönheit. Hegels Ästhetik – Kontexte und Rezeption, De Gruyter: Berlin, S. 79–100.

Colligs, Alexandra (2021): Identität und Befreiung. Subjektkritik nach Butler und Adorno, Campus: Frankfurt a. M.

Comay, Rebecca (2004): Dead Right. Hegel and the Terror, in: The South Atlantic Quarterly 103 (2/3), Duke University Press: Durham, S. 375–394.

Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (2019): Demokratie, in: dies. (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 457–483.

Critchley, Simon (1999): Comedy and Finitude. Displacing the Tragic-Heroic Paradigm in Philosophy and Psychoanalysis, in: Constellations 6 (1), Blackwell Publishers: Oxford und Malden.

Crouch, Colin (2004): Post-Democracy, Polity Press: Oxford und Malden.

Demirović, Alex (2005): Radikale Demokratie und der Verein freier Individuen, in: Demopunk/Kritik und Praxis Berlin (Hg.): Indeterminate! Kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur, Unrast Verlag: Münster, S. 56–67.

Derrida, Jacques (1996): Gesetzeskraft. Der ‹mythische Grund der Autorität›, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Derrida, Jacques (2003): Schurken, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Dolar, Mladen (2005): Die Komödie und ihr Double, in: Pfaller, Robert (Hg.): Schluss mit der Komödie. Zur schleichenden Vorherrschaft des Tragischen in unserer Kultur, Sonderzahl: Wien, S. 25–59.

Dolar, Mladen (2017): The Comic Mimesis, in: Berlant, Lauren; Ngai, Sianne (Hg.): Comedy. An Issue, Critical Inquiry 43 (2), S. 570–589.

Donougho, Martin (2016): Hegelian Comedy, in: Philosophy & Rhetoric 49 (2), S. 196–220.

Eagleton, Terry (2003): Sweet Violence. The Idea of the Tragic, Blackwell: Malden.

Eco, Umberto (1987): Der Name der Rose, dtv Verlagsgesellschaft: München.

Egginton, William (2003): How the World became a Stage. Presence, Theatricality, and the Question of Modernity, State University of New York Press: Albany.

Elias, Norbert (2017): Essay on Laughter, in: Berlant, Lauren; Ngai, Sianne (Hg.): Comedy. An Issue, Critical Inquiry 43 (2), S. 281–304.

Ette, Wolfram (2011): Kritik der Tragödie. Über dramatische Entschleunigung, Velbrück Wissenschaft: Weilerswist.

Finkelde, Dominik (2015): Exzessive Subjektivität. Eine Theorie tathafter Neubegründung des Ethischen nach Kant, Hegel und Lacan, Verlag Karl Alber: Freiburg und München.

Flügel-Martinsen, Oliver (2008): Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Nomos: Baden-Baden.

Foucault, Michel (2015): Zur Genealogie der Arbeit. Überblick über die laufende Arbeit, in: Saar, Martin (Hg.): Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Fraser, Nancy (2017): Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.): Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Suhrkamp: Berlin, S. 77–90.

Freud, Sigmund (1970): Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten, in: Studienausgabe. Psychologische Schriften, Bd. IV, Fischer: Frankfurt a. M., S. 9–219.

Friemert, Chup (2012): Hegel. Philosophie der Kunst. Bearbeitete Mitschriften, Materialverlag HFBK: Hamburg.

Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man, The Free Press: New York.
Fukuyama, Francis (2017): Interview mit Francis Fukuyama. ‹Das Ende der Geschichte ist vertagt›, in: Neue Zürcher Zeitung. Online: https://nzzas.nzz.ch/notizen/francis-fukuyama-ende-geschichte-ist-vertagt-ld.152130 ; zuletzt geprüft am 24. September 2020.
Fulda, Hans Friedrich (2003): Hegels Begriff des Absoluten Geistes, in: Hegel-Studien 36, S. 171–198.
Furlotte, Wes (2021): Hegel and the Origins of Critical Theory. Aeschylus and Tragedy in Hegel's *Natural Law* Essay, in: Alznauer Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 57–75.
Gamm, Gerhard (2000): Komödie oder Tragödie. Die Aporien der Moderne im Lichte Hegels und Nietzsches, in: Nicht Nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 15–41.
Gasché, Radolphe (2000): Self-dissolving seriousness: on the comic in the Hegelian concept of tragedy, in: De Beistegui, Miguel; Sparks, Simon (Hg.): Philosophy and Tragedy, Routledge: London und New York, S. 37–53.
Geiger, Ido (2007): The Founding Act of Modern Ethical Life. Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy, Stanford University Press: Stanford.
Geisenhanslüke, Achim (2012): Nach der Tragödie. Lyrik und Moderne bei Hegel und Hölderlin, Wilhelm Fink: München.
Gellrich, Michelle (1988): Tragedy and Theory. The Problem of Conflict since Aristotle, Princeton University Press: Princeton.
Gethmann-Siefert, Annemarie (1977): Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie, in: Pöggeler, Otto (Hg.): Hegel. Einführung in seine Philosophie, Karl Alber Verlag: Freiburg, München, S. 127–149.
Gethmann-Siefert, Annemarie (1984): Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik, Bouvier: Bonn.
Gethmann-Siefert, Annemarie (2005): Hegels Berliner Ästhetikvorlesungen. Zum Verhältnis von enzyklopädischem System und geschichtlicher Bedeutung der Künste, in: Collenberg-Plotnikov, Bernadette; Gethmann-Siefert, Annemarie; De Vos, Lu (Hg.): Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste, Wilhelm Fink: München, S. 11–23.
Goehr, Lydia (2007): The Ode to Joy. Music and Musicality in Tragic Culture, in: Ameriks, Karl; Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and Philosophy of Art. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, De Gruyter: Berlin, S. 57–88.
Goffman, Erving (2003): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, Piper: München.
Goldmann, Lucien (1975): Towards a Sociology of the Novel, Tavistock Publications: New York.
Habermas, Jürgen (1967): Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Luchterhand: Berlin, S. 89–107.

Habermas, Jürgen (1981a): Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 1, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen (1981b): Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd. 2, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Hamacher, Werner (2000): (Das Ende der Kunst mit der Maske), in: Bohrer, Karl Heinz (Hg.): Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 121–155.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2004): Multitude. War and Democracy in the Age of Empire, Penguin Press: New York.

Harris, Errol E. (1983): Hegel's Theory of Political Action, in: Stepelevich, Lawrence S.; Lamb, David (Hg.): Hegel's Philosophy of Action, Humanities Press: Atlantic Highlands, S. 157–171.

Hebing, Niklas (2014): Hegel, Vischer, Rosenkranz – Über das Komische in der Ästhetik, in: Arnt, Andreas; Kruck, Günter; Zovko, Jure (Hg.): Gebrochene Schönheit. Hegels Ästhetik – Kontexte und Rezeption, De Gruyter: Berlin, S. 120–143.

Hebing, Niklas (2015): Hegels Ästhetik des Komischen, in: Quante, Michael; Sandkaulen, Birgit (Hg.): Hegel-Studien (Beiheft 63), Felix Meiner Verlag: Hamburg.

Hegemann, Carl (2021): Dramaturgie des Daseins. Everyday live, Alexander Verlag: Berlin.

Heller, Ágnes (2018): Was ist komisch? Kunst, Literatur, Leben und die unsterbliche Komödie, Edition Konturen: Wien und Hamburg.

Heneghan, Fiacha D. (2021): Hegel's Tragic Conception of World History, in: Alznauer, Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 225–237.

Henrich, Dieter (1964): Anfang und Methode der Logik, in: Hegel-Studien (Beiheft I), S. 19–35.

Henrich, Dieter (1966): Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel), in: Iser, Wolfgang (Hg.): Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne, Wilhelm Fink: München, S. 11–32.

Henrich, Dieter (1971): Hegel im Kontext, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Henrich, Dieter (1982a): Andersheit und Absolutheit des Geistes, in: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen Philosophie, Reclam: Stuttgart, S. 142–172.

Henrich, Dieter (1982b): Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff, in: Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihrer Logik, Klett-Cotta: Stuttgart, S. 428–519.

Henrich, Dieter (1983): Vernunft in Verwirklichung, in: Henrich Dieter (Hg.): Hegel, G.W.F: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 9–39.

Henrich, Dieter (1992): Theorieformen moderner Kunsttheorie, in: Henrich, Dieter; Iser, Wolfgang (Hg.): Theorien der Kunst, Suhrkamp Frankfurt a. M., S. 11–32.

Henrich, Dieter (2003): Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Herder, Johann Gottfried (1993): Wälder. Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und die Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen über Riedels Theorie der schönen Künste, in: Grimm, Gunter (Hg.): Herder, Werke, Bd. 2 (Schriften zur Ästhetik und Literatur 1767–1781), Deutscher Klassiker Verlag: Frankfurt a. M., S. 247–442.

Hilmer, Brigitte (1997): Scheinen des Begriffs. Hegels Logik der Kunst, Felix Meiner Verlag: Hamburg.

Hilmer, Brigitte (2014): Die Wiederkehr des Naturschönen in der Philosophie des absoluten Geistes, in: Arnt, Andreas; Kruck, Günter; Zovko, Jure (Hg.): Gebrochene Schönheit. Hegels Ästhetik – Kontexte und Rezeption, De Gruyter: Berlin, S. 46–62.

Hirsch, Michael (2010): Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik, in: Bedorf, Thomas; Röttgers, Kurt (Hg.): Das Politische und die Politik, Suhrkamp: Berlin, S. 335–363.

Hokenson, Jan Walsh (2006): The Idea of Comedy. History, Theory, Critique, Fairleigh Dickinson University Press: Cranbury.

Hollendung, Anna (2019): Alain Badiou, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 198–199.

Honig, Bonnie (2013): Antigone, Interrupted, Cambridge University Press: Cambridge.

Honig, Bonnie (2021): Shell Shocked. Feminist Critique after Trump. Fordham University Press, New York.

Honneth, Axel (2001): Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Reclam: Stuttgart.

Honneth, Axel (2010): Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Suhrkamp: Berlin.

Honneth, Axel (2013): Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Suhrkamp: Berlin.

Hoy, Estelle (2021): Where This Essay is Going is Anyone's Guess. Online: https://curatedby.at/essay ; zuletzt geprüft am 13. September 2021.

Huddleston, Andrew (2014): Hegel on Comedy: Theodicy, Social Criticism, and the ›Supreme Task‹ of Art, in: British Journal of Aesthetics 54 (2), S. 227–240.

Hunter, Leonie (2017): Nach dem Ereignis. Eine Verhältnisbestimmung von Politischer Theorie und Ästhetik, in: Rebentisch, Juliane (Hg.): Kongress-Akten Bd. 4. Deutsche Gesellschaft für Ästhetik, Offenbach am Main.

Hunter, Leonie (2020): On the Political Failure of Liberalism's Comical Promise, in: Constantinides, Babylonia; Gröger, Simon; Leroy, Elisa; Rebhan, Doris: (Hg.): Change through Repetition. Mimesis as a Transformative Principle between Art and Politics, Neofelis: Berlin, S. 89–100.

Hunter, Leonie (2023): Le ›meilleur‹ ordre politique : Rancière, Honneth et Adorno sur la possibilité d'un ordre autoréflexif, in: Genel, Katia; Plätzer, Niklas (Hg.): Croisements critiques : L'actualité de l'École de Francfort, Bord de l'eau: Paris, S. 83–90.

Hutchings, Kimberly; Pulkkinen, Tuija (2010): Introduction: Reading Hegel, in: dies. (Hg.): Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone? Palgrave Macmillan: New York, S. 1–12.

Hyppolite, Jean (1971): Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel, in: Figures de la pensée philosophique, PUF: Paris, S. 254–261.

Iber, Christian (2011): Tragödie, Komödie und Farce. Zur geschichtsphilosophischen Ortsbestimmung der Tragödie bei Hegel und Marx, in: Hühn, Lore; Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, De Gruyter: Berlin, S. 281–295.

Iber, Christian (2014): Einführende Überlegungen zu Hegels Ästhetik, in: Arnt, Andreas; Kruck, Günter; Zovko, Jure (Hg.): Gebrochene Schönheit. Hegels Ästhetik – Kontexte und Rezeption, De Gruyter: Berlin, S. 9–16.

Irigaray, Luce (1974): Speculum of the Other Woman, Cornell University Press: Ithaca, New York.

Jameson, Frederic (2010): The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit, Verso: London und New York.

Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen, Suhrkamp: Berlin.

Jörke, Dirk (2004): Die Agonalität des Demokratischen. Chantal Mouffe, in: Flügel, Oliver; Heil, Reinhard; Hetzel Andreas (Hg.): Die Rückkehr des Politischen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, S. 164–184.

Jörke, Dirk (2015): Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien? In: Heil, Reinhard; Hetzel, Andreas (Hg.): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, transcript: Bielefeld.

Jörke, Dirk (2019): Die Größe der Demokratie. Über die räumliche Dimension von Herrschaft und Partizipation, Suhrkamp: Berlin.

Khurana, Thomas (2017): Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie, Suhrkamp: Berlin.

Kittsteiner, Heinz Dieter (2000): Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie Plädoyer für eine geschichtsphilosophisch angeleitete Kulturgeschichte, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (1), De Gruyter: Berlin, S. 67–77.

Kohpeiß, Henrike (2020): Nichtidentität auf dem Meer, in: Trajectoires, Hors série (4). Online: https://journals.openedition.org/trajectoires/4446.

Kojève, Alexandre (1958): Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Ein Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart.

Kruck, Günter (2014): Die doppelte Kontingenz als notwendige Bestimmung der Kunst. Hegels Begreifen der Kunst, in: Arnt, Andreas; Kruck, Günter; Zovko, Jure (Hg.): Gebrochene Schönheit. Hegels Ästhetik – Kontexte und Rezeption, De Gruyter: Berlin, S. 30–45.

Lacan, Jacques (1996): Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar von Jacques Lacan, Buch VII (1959–1960), Quadriga Verlag: Weinheim und Berlin.

Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Turia + Kant: Wien.

Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason: Verso: London und New York.

Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Passagen Verlag: Wien.

Lacoue-Labarthe, Philippe (2019): Poetics of History. Rousseau and the Theater of Originary Mimesis, Fordham University Press: New York.
Landauer, Matthew (2014): The Idiōtēs and the Tyrant: Two Faces of Unaccountability in Democratic Athens, in: Political Theory 42 (2), S. 139–166.
Lee, Richard A. Junior (2016): At Least They Had an Ethos. Comedy as the only Possible Critique, in: aschi. Journal of the Theoretical Humanities 21 (3), S. 55–64.
Lefort, Claude; Gauchet, Marcel (1990): Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen, in: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 89–122.
Lefort, Claude (1990): Die Frage der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 281–297.
Lefort, Claude (1999): Fortdauer des Theologisch-Politischen? Passagen Verlag: Wien.
Lehmann, Hans-Thies (1991): Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie, J. B. Metzler: Stuttgart.
Leonard, Miriam (2015): Tragic Modernities, Harvard University Press: Cambridge und London.
Lonzi, Carla (1996): Let's spit on Hegel, in: Mills, Jagentowicz Patricia (Hg.): Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel, Pennsylvania State University Press: University Park Pennsylvania, S. 275–297.
Löschenkohl, Birte (2018): Freiheit und Wiederholung. Politisches Handeln ohne Zukunft, Wilhelm Fink: Paderborn.
Luxemburg, Rosa (1966): Sozialreform oder Revolution? in: Abendroth, Wolfgang; Flechtheim, Ossip K; Fletscher, Iring (Hg.): Politische Schriften I, Europäische Verlagsanstalt: Frankfurt a. M., S. 47–133.
Malabou, Catherine (2005): The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic, Routledge: London.
De Man, Paul (1993): Die Ideologie des Ästhetischen, Suhrkamp: Frankfurt a. M.
Manne, Kate (2017): Down Girl. The Logic of Misogyny, Oxford University Press: New York.
Marchart, Oliver (2010): Die Politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Suhrkamp: Berlin.
Marquard, Odo (1982): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Suhrkamp: Frankfurt a. M.
Martinez Mateo, Marina (2018): Politik der Repräsentation. Zwischen Formierung und Abbildung, Springer: Berlin.
Mascat, Jamila M.H. (2019): Hegel and the Misadventures of Consciousness: On Comedy and Revolutionary Partisanship, in: Mascat, Jamila M. H.; Moder, Gregor (Hg.): The Object of Comedy. Philosophies and Performances, Palgrave Macmillan: Cham, S. 51–72.
McDowell, John (1998): Two Sorts of Naturalism, in: Mind, Value and Reality, Harvard University Press: Cambridge und London, S. 167–197.
McFadden, George (1982): Discovering the Comic, Princeton University Press: Princeton.

Menke, Christoph (1991): Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Menke, Christoph (1996): Die Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Menke, Christoph (1999): Ethischer Konflikt und ästhetisches Spiel. Zum geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche, in: Arndt, Andreas; Bal, Karol: Ottmann, Henning (Hg.): Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst, Hegel-Jahrbuch 1 (1), Akademie Verlag: Berlin, S. 16–27.

Menke, Christoph (2003): Von der Ironie der Politik zur Politik der Ironie. Eine Notiz zum Prozess liberaler Demokratie, in: Bonacker, Thorsten; Brodocz, André; Noetzel, Thomas (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Campus: Frankfurt a. M. und New York, S. 19–32.

Menke, Christoph (2004): Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Menke, Christoph (2005): Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Menke, Christoph (2008): Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Menke, Christoph (2011a): Revolution. Einleitung, in: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Suhrkamp: Berlin, S. 15–20.

Menke, Christoph (2011b): Demokratie. Einleitung, in: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Suhrkamp: Berlin, S. 247–252.

Menke, Christoph (2013): Die Kraft der Kunst, Suhrkamp: Berlin.

Menke, Christoph (2015): Kritik der Rechte, Suhrkamp: Berlin.

Menke, Christoph (2018): Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel, Suhrkamp: Berlin.

Menke, Christoph (2019): Im Schatten der Verfassung, in: Alloa, Emmanuel; Festl, Michael G.; Gregoratto, Federica; Telios, Thomas (Hg.): Quertreiber des Denkens. Dieter Thomä – Werk und Wirken, transcript: Bielefeld, S. 177–197.

Mills, Patricia Jagentowicz (1996): Hegel's Antigone, in: dies. (Hg.): Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel, Pennsylvania State University Press: University Park Pennsylvania, S. 59–85.

Moder, Gregor (2014): After Catastrophe. From Beckett to Žižek, in: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique (6–7), S. 1–10.

Mohrmann, Judith (2015): Affekt und Revolution. Politisches Handeln nach Arendt und Kant, Campus: Frankfurt a. M.

Moland, Lydia (2016): ›And Why Not?‹ Hegel, Comedy, and the End of Art, in: Verifiche XLV (1–2), S. 73–104.

Nancy, Jean-Luc (2002): Hegel. The Restlessness of the Negative, University of Minnesota Press: Minneapolis und London.

Nancy, Jean-Luc (2016): Die Erfahrung der Freiheit, Diaphanes: Zürich und Berlin.
Nietzsche, Friedrich (1994): Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Goldmann Verlag: München.
Noetzel, Thomas (2003): Einleitung. Ironie zwischen Tugenddiskurs, politischer Kategorie und sozialem Konstruktivismus, in: Bonacker, Thorsten; Brodocz, André; Noetzel, Thomas (Hg.): Die Ironie der Politik. Über die Konstruktion politischer Wirklichkeiten, Campus: Frankfurt a. M. und New York, S. 9–16.
Norman, Judith (2007): Hegel and German Romanticism, in: Houlgate, Stephen (Hg.): Hegel and the Arts, Northwestern University Press: Evanston, S. 310–332.
Nussbaum, Martha (1986): The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge University Press: Cambridge.
Nuzzo, Angelica (2007): Hegel's ›Aesthetics‹ as Theory of Absolute Spirit, in: Ameriks, Karl; Stolzenberg, Jürgen (Hg.): Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and Philosophy of Art. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism, De Gruyter: Berlin, S. 291–310.
Oitinnen, Vesa (1999): Antike Tragödie und dialektische Moderne in Hegels Ästhetik, in: Arndt, Andreas; Bal, Karol: Ottmann, Henning (Hg.): Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst, Hegel-Jahrbuch 1 (1), Akademie Verlag: Berlin, S. 126–135.
Olson, Elder (1968): The Theory of Comedy, Indiana University Press: Bloomington und London.
Oppelt, Martin (2019): Claude Lefort, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 346–355.
Padilla, María Cecilia (2020): A Theory of Tragedy in Cornelius Castoriadis, in: Las Torres de Lucca 9 (16), S. 83–108.
Paetzold, Heinz (1983): Ästhetik des deutschen Idealismus, Steiner Verlag: Wiesbaden.
Patterson, Orlando (1991): Freedom in the Making of the Western Culture. Volume 1, Basic Books: New York.
Peckham, Morse (1967): Man's Rage for Chaos. Biology, Behavior, and the Arts, Schocken Books: New York.
Peters, Julia (2015): Hegel on Beauty, Routledge: New York, London.
Pfaller, Robert (2005): Die Komödie und der Materialismus, in: ders. (Hg.): Schluss mit der Komödie. Zur schleichenden Vorherrschaft des Tragischen in unserer Kultur, Sonderzahl: Wien, S. 105–135.
Pinkard, Terry (2012): Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life, Oxford University Press: New York.
Pinkard, Terry (2017): Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice, Harvard University Press: Cambridge und London.
Pippin, Robert (2008): Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life, Cambridge University Press: Cambridge.

Pippin, Robert (2012): Kunst als Philosophie, Suhrkamp: Berlin.

Plessner, Helmuth (1941): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens, Van Loghum Slaterus: Arnhem.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, De Gruyter Verlag: Berlin, New York.

Pöggeler, Otto (1998): Hegels Kritik der Romantik, Wilhelm Fink Verlag: München.

Quante, Michael (2004): Hegel's Concept of Action. Modern European Philosophy, Cambridge University Press: Cambridge und New York.

Quante, Michael (2011): Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel, Suhrkamp: Berlin.

Raimondi, Francesca (2011): Deklaration. Einleitung, in: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen, Suhrkamp: Berlin, S. 95–101.

Raimondi, Francesca (2019): Subjektivierung, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 622–632.

Rancière, Jacques (1996): Gibt es eine politische Philosophie? in: Riha, Rado (Hg.): Politik der Wahrheit, Turia+Kant: Berlin und Wien, S. 79–118.

Rancière, Jacques (2000): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, in: Muhle, Maria (Hg.): PoLYpeN, b_books: Berlin.

Rancière, Jacques (2007): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, Passagen Verlag: Wien.

Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Suhrkamp: Berlin.

Rebentisch, Juliane (2012): Hegels Missverständnis der ästhetischen Freiheit, in: Menke, Christoph; Rebentisch, Juliane (Hg.): Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus, Kadmos: Berlin.

Rebentisch, Juliane (2014): Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz, Suhrkamp: Berlin.

Reitz, Tilman (2019): Louis Althusser, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 154–159.

Richter, Emanuel (2016): Demokratischer Symbolismus. Eine Theorie der Demokratie, Suhrkamp: Berlin.

Richter, Emanuel (2019): Ordnung, Ordnungslosigkeit, in: Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska; Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Suhrkamp: Berlin, S. 658–670.

Ritter, Joachim et al. (1984): Ordnung, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Schwabe Verlag: Basel.

Ritter Joachim (1989): Hegel und die Französische Revolution, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Rödl, Sebastian (2010): The Form of the Will, in: Tenenbaum, Sergio (Hg.): Desire, Practical Reason and the Good, Oxford University Press: New York, S. 138–160.

Rohbeck, Johannes (2000): Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (1), De Gruyter: Berlin, S. 79–95.
Roche, Mark William (1998): Tragedy and Comedy. A Systematic Study and Critique of Hegel, State University of New York Press: Albany.
Rose, Gillian (1981): Hegel contra Sociology, Verso: London und New York.
Rose, Gillian (1984): Dialectic of Nihilism. Post-Structuralism and Law, Blackwell: Oxford und New York.
Rose, Gillian (1997): The Comedy of Hegel and the Trauerspiel of Modern Philosophy, in: Browning, Gary (Hg.): Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal, Springer: Dordrecht, S. 105–112.
Rose, Gillian (2017): Judaism and Modernity. Philosophical Essays, Verso: London und New York.
Schiller, Friedrich (1949): Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Öffentliches Leben: Hamburg.
Schiller, Friedrich (2002): Über die naive und sentimentalische Dichtung, Reclam: Stuttgart.
Schlegel, August Wilhelm (1998): Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. Zweiter Teil: Vorlesungen über schöne Literatur, in: Profitlich, Ulrich (Hg.): Komödientheorie. Texte und Kommentare. Vom Barock bis zur Gegenwart, Rowohlt: Reinbeck, S. 112–114.
Scholz, Leander (2018): Das Drama der Politik. Antagonismus und Wiederholung, in: Friedrich, Lars; Harrasser, Karin; Kaiser, Céline (Hg.): Szenographien des Subjekts, Springer: Wiesbaden, S. 33–46.
Schor, Naomi (1996): Reading in Detail: Hegel's Aesthetics and the Feminine, in: Mills, Jagentowicz Patricia (Hg.): Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel, Pennsylvania State University Press: University Park Pennsylvania, S. 119–145.
Schulte, Michael (1992): Die »Tragödie im Sittlichen«. Zur Dramentheorie Hegels, Wilhelm Fink: München.
Schwarte, Ludger (2023): Politische Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Adorno, in: Paragrana 32 (1), S. 22–38.
Shaw, Spencer (2022): Authoritarian leadership: Is democracy in peril? In: Philosophy & Social Criticism 48 (9), S. 1247–1276.
Siep, Ludwig (1981): Kehraus mit Hegel? Zu Ernst Tugendhats Hegelkritik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 34 (3/4), S. 518–531.
Siep, Ludwig (2001): Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels ›Differenzschrift‹ und zur ›Phänomenologie des Geistes‹, Suhrkamp: Frankfurt a. M.
Siep, Ludwig (2007): Hegel über Moralität und Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Realismusdebatte in der modernen Metaethik, in: Hegel-Studien, Bd. 42, S. 11–30.
Siep, Ludwig (2010): Aktualität und Grenzen der Praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997–2009, in: Gethmann-Siefert, Annemarie; Quante, Michael; Weisser-Lohmann, Elisabeth (Hg.): HegelForum, Wilhelm Fink: München.

Simon, Marie (1981): Idiot von ἰ διώτης, in: Welskopf, Elisabeth Charlotte (Hg.): Das Fortleben altgriechischer sozialer Typenbegriffe in der deutschen Sprache, Akademie-Verlag: Berlin.

Smith, Tony (1993): Dialectical Social Theory and its Critics. From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism, State University of New York Press: Albany.

Sophokles (1957): Antigone, in: Schadewalt, Wolfgang (Hg.): Tragödien. Deutsch von: Friedrich Hölderlin, Fischer: Frankfurt a. M., S. 187–257.

Sophokles (1996): Ödipus auf Kolones, Insel Verlag: Berlin.

Stavrakakis, Yannis (2003): The Lure of Antigone. Aporias an Ethics of the Political, in: Umbr(a). A Journal of the Unconcscious, S. 117–129.

Steiner, George (2014): Der Tod der Tragödie. Ein kritischer Essay, Suhrkamp: Berlin.

Stone, Alison (2010): Matter and Form: Hegel, Organicism, and the Difference between Women and Men, in: Hutchings, Kimberly; Pulkkinen, Tuija (Hg.): Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone? Palgrave Macmillan: New York, S. 211–229.

Szondi, Peter (1961): Versuch über das Tragische, Insel Verlag: Frankfurt a. M.

Szondi, Peter (1974): Theorie des modernen Dramas (1880–1950), Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Szondi, Peter (1980): Poetik und Geschichtsphilosophie 1, in: Metz, Senta; Hildebrandt, Hans-Hagen (Hg.): Studienausgabe der Vorlesungen, Bd. 2: Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit, Hegels Lehre von der Dichtung, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Tatari, Marita (2017): Kunstwerk als Handlung. Transformationen von Ausstellung und Teilnahme, Wilhelm Fink: Paderborn.

Taylor, Charles (1983a): Hegel, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Taylor, Charles (1983b): Hegel and the Philosophy of Action, in: Stepelevich, Lawrence S.; Lamb, David (Hg.): Hegel's Philosophy of Action, Humanities Press: Atlantic Highlands, S. 1–18.

Theunissen, Michael (1970): Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, De Gruyter: Berlin.

Theunissen, Michael (1982): Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Klett-Cotta: Stuttgart, S. 317–381.

Titzmann, Michael (1978): Strukturwandel der philosophischen Ästhetik 1800–1880. Der Symbolbegriff als Paradigma, Wilhelm Fink: München.

Thomassen, Lasse (2022): The »populist« foundation of liberal democracy: Jan-Werner Müller, Chantal Mouffe, and post-foundationalism, in: Philosophy & Social Criticism 48 (7), S. 992–1013.

Trahair, Lisa (2001): The Comedy of Philosophy. Bataille, Hegel and Derrida, in: Angelaki. Journal of Theoretical Humanities 6 (3), S. 155–169.

Trautmann, Felix (2020): Das Imaginäre der Demokratie. Politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft, Konstanz University Press: Konstanz.

Trüstedt, Karin (2011): Die Komödie der Tragödie. Shakespeares ‹Sturm› am Umschlagplatz von Mythos und Moderne, Rache und Recht, Tragik und Spiel, Konstanz University Press: Konstanz.

Vieweg, Klaus (2015): Die romantische Kunst als Anfang freier Kunst. Hegel über das Ende der Kunst und das Ende der Geschichte, in: Vieweg, Klaus; Iannelli, Francesca; Vercellone, Federico (Hg.): Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst, Wilhelm Fink: Paderborn, S. 15– 31.

Vogl, Joseph (2015): Der Souveränitätseffekt, Diaphanes: Zürich.

Vos, Lu De (2005): Die Bestimmung des Ideals. Vorbemerkungen zur Logik der Ästhetik, in: Collenberg-Plotnikov, Bernadette; Gethmann-Siefert, Annemarie; De Vos, Lu (Hg.): Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste, Wilhelm Fink: München, S. 41–51.

Wake, Peter (2021): Taking the Ladder Down. Hegel on Comedy and Religious Experience, in: Alznauer, Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 137–151.

Wallat, Hendrik (2010): Politica perennis. Zur politischen Philosophie des Postmarxismus, in: Elbe, Ingo; Ellmers, Sven (Hg.): Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschaftsvertrag. Staat II, Münster, S. 272–316.

Wallat, Hendrik (2015): Antigone und ihre Freundinnen. Anmerkungen zur (Dialektik) des antiken Fortschritts, in: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität 2 (51), S. 43–45. Online: https://phase-zwei.org/hefte/artikel/antigone-und-ihre-freundinnen-578/ ; zuletzt geprüft am 7. März 2021.

Weitzman, Erica (2015): Irony's Antics. Walser, Kafka, Roth, and the German Comic Tradition, Northwestern University Press: Evanston.

Wesche, Tilo (2011): Wissen und Wahrheit im Widerstreit. Zu Hegels Theorie der Tragödie, in: Hühn, Lore; Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, De Gruyter: Berlin, S. 297–315.

Wesche, Tilo (2014): Hegel und die Demokratie, in: Rosa, Hartmut; Vieweg, Klaus (Hg.): Zur Architektonik praktischer Vernunft – Hegel in Transformation. Philosophische Schriften, Bd. 83, Duncker & Humblot: Berlin, S. 135–155.

Wellmer, Albrecht (1993): Freiheitsmodelle in der modernen Welt, in: Endspiele. Die unversöhnliche Moderne, Suhrkamp: Frankfurt a. M., S. 15–53.

White, Hayden (2014): Metahistory. The Historical Imagination in 19th-Century Europe, Johns Hopkins University Press: Baltimore.

Wilford, Paul T. (2021): From Comedy to Christianity. The Nihilism of Aristophanic Laughter, in: Alznauer, Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 157–172.

Wood, Allen W. (1990): Hegel's Ethical Thought, Cambridge University Press: Cambridge.

Wood, Ellen Meiksins (2008): Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages, Verso: London und New York.

Yonover, Jason M. (2021): Hegel on Tragedy and the World-Historical Individual's Right of Revolutionary Action, in: Alznauer, Mark (Hg.): Hegel on Tragedy and Comedy. New Essays, State University of New York Press: Albany, S. 241–257.

Young, Julian (2013): The Philosophy of Tragedy. From Plato to Žižek, Cambridge University Press: Cambridge.

Žižek, Slavoj (2002): Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Žižek, Slavoj (2014): Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus, Suhrkamp: Berlin.

Zupančič, Alenka (2005): Die Rekonstruktion der Komödie, in: Pfaller, Robert (Hg.): Schluss mit der Komödie. Zur schleichenden Vorherrschaft des Tragischen in unserer Kultur, Sonderzahl: Wien, S. 141–161.

Zupančič, Alenka (2014): Der Geist der Komödie, in: Ruda, Frank; Völker, Jan (Hg.): morale provisore #4, Merve Verlag: Berlin.